ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

Colecția cărților de referință

Redactor: Marius Dobre
Tehnoredactor: Paulina Ivănuș

Lucrare apărută cu sprijinul **BANC POST**

© Editura PAIDEIA, 2003
701341 București, România
Str. Tudor Arghezi nr. 15, sector 2
tel.: (00401) 211.58.04; 212.03.47
fax: (00401) 212.03.48
e-mail: paideia @fx.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SURDU ALEXANDRU
Filosofia contemporană / Alexandru Surdu. - București: Paideia, 2003
Bibliogr.
ISBN 973-596-183-0

Alexandru Surdu

FILOSOFIA CONTEMPORANĂ

Ediție îngrijită și prefață
de *Viorel Vizureanu*

PAIDEIA

Prefață

De mai bine de un deceniu, profesorul Alexandru Surdu este titularul cursurilor de istoria filosofiei moderne și a celei contemporane la Facultatea de Filosofie a Universității din București. Volumul de față prezintă cititorilor notele de curs consacrate filosofiei contemporane, într-o continuare firească, dacă nu chiar necesară, a tomului apărut în 2002 tot la Editura Paideia și care trasa orientările fundamentale ale filosofiei moderne.

Îngrijirea acestei ediții nu se constituie pentru noi decât într-o instanțiere fericită, de această dată și materială, vizibilă deci, a unui gest spiritual – adăugăm, credem, redundant – viu, de apropiere și recunoștință, de recunoaștere, de re-naștere-(mereu, am preciza suplimentar)-împreună-cu, într-o etimologie care nu mai are nevoie de precizări suplimentare.

Câteva precizări editoriale se impun. Întâi de toate nu trebuie pierdut din vedere faptul că aceste note de curs nu au fost niciodată reproduse ca atare („sec" am putea spune) de Alexandru Surdu. Concret, un curs al lui Alexandru Surdu se naște de fiecare dată la intersecția dintre rigoarea ideilor așternute pe hârtie și spontaneitatea conexiunilor filosofice oferite de inspirația și oportunitățile pedagogice de moment. Astfel, un fost student ar putea observa că propriile sale note de curs sunt uneori mai amănunțite în tratarea anumitor probleme sau în prezentarea unor concepte și idei filosofice. Nimic mai adevărat căci, repet, deși beneficiind de acest eșafodaj teoretic scris, cursurile lui Alexandru Surdu și-au păstrat mereu caracterul de fenomen viu, de proces, organic dacă vreți, aflat în desfășurare în fața studenților. Aceasta fiind, de altfel, în opinia noastră, singura modalitate în care un curs își poate atinge scopul: de a declanșa în cei cărora le este adresat de-mersul propriei gândiri. Pentru toate celelalte, pentru livrarea exhaustivă a informației ca și pentru dovedirea acribiei există articole, studii și cărți.

Ca și în cazul volumului Filosofia modernă – orientări fundamentale*, am optat și acum pentru eliminarea celor câteva trimiteri bibliografice prezente în notele de curs. Ele ar fi contrastat, în opinia noastră, cu oralitatea manifestă a majorității materialului pedagogic, vizată încă din momentul redactării. În plus, cititorul interesat are dispoziție la finalul volumului atât bibliografia de*

bază a cursului, cât și o selecție din cele mai importante texte invocate de Alexandru Surdu.

Să observăm totodată subtilitatea și oportunitatea cu care Alexandru Surdu inserează în contextul istoriei filosofiei „universale“[1] idei ale filosofilor români. Ceea ce frapează este firescul acestui demers – nu simțim nici un moment că ar fi vorba de un „scop în sine“ sau de o „datorie“, de o forțare teoretică ce ar pretinde și o justificare suplimentară, mai mult sau mai puțin afectivă, subiectivă. Ideile gânditorilor români își au locul lor firesc acolo unde sunt menționate, aceasta pentru că Alexandru Surdu face apel la categorii și concepte și nu la pseudo-necesități de ordin cultural-teoretice, la protocronisme sau sincronisme ad hoc.

Câteva cuvinte despre titulatura cursului. «Contemporaneitatea filosofiei» nu poate fi înțeleasă în cazul volumului de față – vom sublinia de la bun început – în afara schemelor categoriale și disciplinare care stau la baza demersului filosofic al lui Alexandru Surdu. În conformitate cu aceste scheme există cinci categorii (Transcendența / Subsistența, Existența, Ființa, Realitatea și Existența Reală) și cinci discipline filosofice fundamentale (Ontologia, Logica, Metodologia, Gnoseologia și Epistemologia), între care se poate stabili o relativă corespondență.

În acest context, sintetic vorbind, trebuie înțeleasă afirmația autorului că «filosofia contemporană debutează cu studiul Existenței Reale (Er), numită și Lume sau Viață, adică cu studiul Existenței conforme unei anumite Realități, cu studiul Existenței realizate, respectiv al Științelor și al Tehnicii, al Artelor, al Moralității, al Justiției și al Politicii.» Contemporaneitatea filosofiei nu este deci legată de vreun eveniment editorial sau existențial (i.e. apariția vreunei lucrări sau a vreunui filosof – Schopenhauer doar ilustrează acest mod nou de a face filosofie, nu îl determină, nu este «părintele» acestuia, după cum nici Lumea ca voință și reprezentare *nu reprezintă lucrarea-cadru sau germenele teoretic al filosofiei contemporane) și nici de ceea ce mulți istorici ai filosofiei au interpretat ca fiind o «criză» a filosofiei (sau, mai bine spus, a metafizicii), detectabilă de regulă în posteritatea hegeliană imediată și întruchipată prin excelență de scrierile nietzscheene.*

Împreună cu Alexandru Surdu, trecerea de la filosofia modernă la cea contemporană ne apare ca fiind internă însuși conceptului filosofiei, ca ținând

---

[1] Ghilimele inserate ca urmare a suspiciunii noastre legate de caracterul tautologic al expresiei „filosofie universală“: „universalitatea“ filosofiei nu poate fi, credem, decât o intenție „sinceră“ a gândirii – a gândirii ca „sinceritate“, nu o pretenție „topometrică“ a acesteia; o universalitate dată de gestul „feminin“ al apropierii și nu de cel „masculin“ al cuceririi.

de logica internă a desfășurării istorice a instanțierilor fundamentale ale acestuia, într-o manieră cu evidente afinități hegeliene (dar care va trebui, firește, să integreze sistemul hegelian ca pe un moment ce conține premisele propriei sale «depășiri» istorice). Acest lucru devine evident în momentul în care citim fraza de încheiere a cursurilor de filosofie contemporană, frază care oferă definiția filosofiei în concepția autorului: «Filosofia este teoria trecerii de la Subsistență și Existență, prin intermediul Ființei și al Realității, la Existența Reală.»

Este, de altfel, și ceea ce permitea ca titulatura inițială a cursului ținut de Alexandru Surdu – «Istoria filosofiei contemporane» – să își găsească o perfectă justificare teoretică care să facă posibilă atât depășirea inerentelor nedumeriri (în ce măsură putem prezenta, chiar și într-o formă schematică, o istorie a perioadei unei discipline ce se desfășoară încă sub ochii noștri ?), cât și evitarea simplului cronologism sau a banalei treceri în revistă rapsodice. Firește, cele mai noi producții și curente filosofice nu sunt încă integrate prezentării sistematice, Alexandru Surdu amintind necesara distanțare istorică față de acestea, o distanțare care să permită intervenția eficientă a instrumentului hermeneutic (pentru a nu mai vorbi de faptul că o «mișcare» sau un «curent» filosofic – în sens tare – își capătă acest statut tocmai prin alteritatea distanțării hermeneutice și nu prin autoasumarea – programatică sau nu – a unei titulaturi pentru propriul demers teoretic). Aplicarea imediată a unei scheme hermeneutice, ca urmare, deseori, a unui «impuls» firesc, natural de subsumare progresivă, continuă a «ultimelor» producții filosofice, trebuie abandonată lucid în favoarea unei determinări a esențialității filosofiei din care se hrănește – mai mult sau mai puțin «conștient» – și propria noastră filosofare. Un altfel de «risc» deci: nu cel al cuprinderii multiplicității (într-un impuls subiectiv în sens pur psihologic, vizând – și mai mult visând – exhaustivitatea), ci cel al surprinderii esențialității, într-un gest ce sugerează o trecere a inducției aristoteliciene în registrul temporal al desfășurării istoriei filosofiei.

«Pariul» filosofic al lui Alexandru Surdu – comparabil, pentru cei care îl cunosc pe profesor sau îl citesc pe autor, cu pariul pascalian – este, în opinia noastră, configurarea unei esențialități deschise a filosofiei, o esențialitate care ne poate duce cu gândul la acele concepte deschise ale filosofiei exemplificate și teoretizate de Constantin Noica. Îl invocăm aici chiar pe Alexandru Surdu, prin rândurile de încheiere ale volumului de față : «Astfel conceput, sistemul categorial-filosofic reprezintă un angrenaj care, principial, garantează posibilități nelimitate pentru dezvoltarea filosofiei.» Tot autorul indică și unele direcții concrete ale acestei dezvoltări, făcând apel, firește, la propria schemă hermeneutică : «Subsistența, care este Unul, Totul, Infinitatea, Eternitatea și Absolutul, oferă Existenței surse nebănuite încă de îmbogățire. Ființa, care este „motorul" angrenajului categorial, dispune, după aprecierile statisticienilor, de „combustibil

uman“ care se multiplică în progresie geometrică, iar componenta științifică a Realității are de-abia un secol de „rodaj“. Existența Reală, la rândul ei, se poate extinde la nivel cosmic.»

Pariul pascalian nu este o simplă provocare logică și cu atât mai puțin vreun savant subterfugiu teologico-filosofic îmbrăcat în hainele limbajului cotidian. El este, fie că îl acceptăm sau nu, măsura acceptării unei situări existențiale, a Situării Existențiale prin excelență, definitorie prin urmare pentru mersul propriului nostru spirit, al propriei noastre vieți. Pentru a nu mai aminti aici de afinitățile pariului pascalian cu un alt mare «pariu» din istoria filosofiei, cel aristotelic, care constata – și «sărbătorea» totodată – necesitatea existenței filosofării chiar și în absența manifestă, dorită a acesteia.

Este posibilă această – numită de noi – esențialitate deschisă a filosofiei ? Așa cum notam și în «Prefața» la volumul Filosofia modernă*, răspunsul la această întrebare depinde nu doar de «persuasiunea» autorului, ci și de «priceperea» și «bunăvoința» noastră. Doar aceasta este, în definitiv, ceea ce poate transforma gândul filosofic dintr-o idee, stranie și frumoasă pentru mulți dintre noi, într-o șansă și un drum și, de ce nu, într-o sarcină a gândirii. Ceea ce transformă un răspuns într-o întrebare. Un joc la care nu participi – putem spune și așa – nu este un joc, ci doar un spectacol. Iar pariul nu este un «moment» al jocului, nu este în joc, chiar survenind punctual inevitabil, ci este chiar Jocul, ceea ce îl definește pe acesta. Privirea (un alt nume pentru gândire) mea nu doar privește, ci și mă privește, mă impune și mă supune concomitent obiectului (care, fichteean vorbind, este propriul Eu; hermeneutic însă, nu ca urmare a unui simplu reflex onto-logic). Știința nu poate fi decât con-știință. Continuul și necesarul „transfer ontologic“ se regăsește în mod fericit (cel puțin pentru noi) în limba română sub forma sugestivului dublet „a da seama“ și „a lua seama“.*

Și de ce nu am apela pentru susținerea acestei idei și la un alt (simplu ?) joc de cuvinte, la posibilul clivaj în limba română – uitând pentru o clipă rădăcinile slave diferite – între cititor și ctitor. Depinde de noi să ne transformăm din cititori de filosofie în ctitori de filosofie.

* * *

Am urmărit să realizăm prin rândurile de față – fie și schematic – o prezentare. Nu am uitat nici un moment de sensurile originare ale termenului și chiar vom insista asupra lor. Căci praesens *desemnează nu doar ceea ce se află în fața ochilor, care este prezent și la dispoziția noastră, ci și ceea ce este puternic, eficace, foarte util, salvator chiar, și deschide spre* praesensio *– idee sau noțiune înnăscută –, și spre* praesensus *– ceea ce este presimțit, prevăzut. Dar cursul lui*

Alexandru Surdu este el însuși o prezentare a filosofiei contemporane. Prin urmare, prezentarea noastră nu se justifică crono-logic decât ca prezentare a prezentării a ceva deja prezent, ca reluare și pre-luare aceea ce a fost deja spus (pentru că trebuia să fie spus), ca o re-simțire a pre-simțirii unei simțiri originare. Ca dedublare și confirmare a acestei pre-simțiri.

La finalul celor două volume (Filosofia modernă*, respectiv* Filosofia contemporană)*, descoperim iată „acoperită" și, concomitent, „des-coperită" în mod unitar din punct de vedere conceptual-hermeneutic, o perioadă fascinantă, „tumultoasă" din istoria filosofiei. Pentru noi, cititorii, rămâne speranța întregirii acestei originale istorii a desfășurării gândului filosofic propusă de Alexandru Surdu prin apariția unor tomuri dedicate filosofiei antice și medievale. Firește, nu sub forma cursurilor universitare, pentru că Alexandru Surdu nu a fost niciodată titularul acestora. Să amintim însă numeroasele articole și studii ale autorului risipite de aproape patru decenii în reviste de specialitate și în volume colective (cum ar fi „remarcabila" – aprecierea îi aparține lui Constantin Noica* – Introducere *la dialogurile logice, din volumul VI al* Operelor *lui Platon) și care s-ar putea constitui într-un solid punct de plecare într-o asemenea întreprindere filosofică. Cu atât mai mult cu cât acestea fac apel – cu o disciplină intelectuală de remarcat și, de ce nu, de invidiat – la aceeași armătură hermeneutică ce o regăsim sub semnătura lui Alexandru Surdu în cele două volume invocate anterior. Rezultatul nu ar putea fi decât încheierea unei veritabile istorii a filosofiei universale, cu atât mai fascinantă cu cât face apel, cum am spus, la un instrument hermeneutic realmente original și care s-ar constitui, fără îndoială, într-un punct de referință în filosofia românească, într-un germene al unei autentice meditații filosofice.*

Viorel Vizureanu

Introducere

Prima problemă pe care o ridică o discuție despre *istoria* unei discipline se referă la *perioada* pe care o cuprinde. Denumirea de „filosofie contemporană", ca și cea de „filosofie modernă", este arbitrară și diferă de la epocă la epocă. Pentru Hegel, filosofia contemporană se reducea la Jacobi, Kant, Fichte și Schelling. Titu Maiorescu își începe cursul de filosofie contemporană cu Kant și îl duce până la Schopenhauer, iar în filosofia engleză până la Spencer. De regulă, însă, se începe cu filosofia de după Hegel. Schelling, de exemplu, în măsura în care este anterior lui Hegel, face parte din filosofia modernă, dar face parte cu scrierile de după Hegel din filosofia contemporană.

Mai precis, în timp, făcând abstracție de filosofi, sunt mai multe variante de periodizări, începând cu mijlocul secolului trecut, cu sfârșitul secolului trecut, cu primul război mondial, cu al doilea război mondial. În ceea ce privește filosofia românească, de exemplu, perioada dintre cele două războaie mondiale este considerată, prin excelență, a filosofiei contemporane.

În orice accepție, însă, filosofia contemporană nu se identifică cu *filosofia actuală* sau „filosofia la zi". Cu „filosofia de ultimă oră". Pentru simplul motiv că o astfel de filosofie nici nu există ca filosofie distinctă de filosofia contemporană. Există în schimb o *literatură filosofică* de ultima oră, răspândită prin numeroase reviste și cărți de mai mică sau mai mare întindere.

De regulă, din filosofia contemporană nu fac parte nici măcar lucrările ample din ultimii ani, care n-au intrat încă în circuitul de idei al contemporaneității, căci *istoria* filosofiei contemporane este altceva decât filosofia contemporană ca atare. Pentru a intra în istoria filosofiei, o lucrare trebuie să treacă prin purgatoriul criticii filosofice, să fie interpretată, adoptată sau respinsă de reprezentanții recunoscuți ai filosofiei.

De altfel, niciodată, și cu atât mai puțin astăzi, nu se mai practică o filosofie izolată. Se trezește unul supărat într-o dimineață și zice: „Gata, mă apuc de filosofie !" Nu merge chiar așa. Scrii o lucrare și te pomenești că nu ți-o publică nimeni, că nu interesează pe nimeni. Filosofia urmează un anumit curs, iar autorii se înscriu sau nu pe acest curs. Dar lucrul acesta nu poate fi observat imediat.

Sunt o mulţime de tineri care citesc ce le cade în mână, mai ales noutăţi, ei cred că situaţia stă chiar aşa cum o descrie cineva, numai pentru faptul că e de ultimă oră. Se dovedeşte însă apoi că autorul e practic necunoscut şi lucrarea lipsită de orice importanţă filosofică. Scrie un postmodernist despre „sfârşitul filosofiei", dar asta nu înseamnă că mâine ne ducem să dărâmăm facultăţile de filosofie. Şi marii filosofi pot scrie cărţi sau emite tot felul de idei, ca „moartea lui Dumnezeu", „declinul Occidentului" ş.a., după care se dovedeşte că lucrurile stau tocmai invers. Lucian Blaga a cochetat câteodată cu ideile lui Spengler şi credea în perioadele culturale de 1.000 de ani. După venirea ruşilor şi instalarea comunismului, s-a speriat atât de rău, încât zicea pretutindeni că ocupaţia va dura 1000 de ani. La noi a durat numai 4 decenii, iar domnia lui Ceauşescu 24 de ani, exact ca în contractele cu diavolul. Lucian Blaga a murit însă cu o idee falsă despre durata comunismului.

În plus, între perioadele filosofiei, oricare ar fi ele, există şi o *continuitate*. Am amintit în cursul de filosofie modernă de aşa-numitele „constelaţii de filosofi". Ele nu apar întâmplător. Fiecare dintre ele reprezintă ceva, iar în cadrul fiecăreia, unul sau mai mulţi filosofi rezolvă problemele care se impun şi nu lucrează nici unul de capul lui. Cine o face, acela rămâne în afara istoriei, chiar dacă, din anumite motive extrafilosofice, reuşeşte vremelnic să se impună.

Anumite direcţii ale filosofiei moderne sunt continuate şi în filosofia contemporană. Criticismul kantian este continuat de kantieni şi de neokantieni sau neocriticişti, având însă influenţe şi asupra unor alte orientări, ca neointuiţionismul, de pildă.

Empirismul englez are în continuare reprezentanţi de seamă, influenţaţi însă şi de pozitivismul francez, prin J. St. Mill, H. Spencer şi Al. Bain.

Hegelianismul este continuat de neohegelieni, iar pozitivismul de neopozitivism.

În genere, după dezvoltarea cu pregnanţă a unei anumite direcţii, urmează o perioadă de acalmie, când teoriile sunt extinse până la ultimele lor consecinţe. Nu este vina filosofului, cum nu este nici vina corăbierului că nu bate vântul în pânzele navei sale.

Aşa se explică şi faptul că minţi deosebit de dotate se irosesc adesea în activităţi ineficiente şi lăturalnice filosofiei. Este necesară o pătură cât mai groasă de asemenea filosofi care să întreţină focul filosofic, abia mocnit, cât mai mult, până când se acumulează suficiente cunoştinţe şi mai ales suficient de importante, pentru a prilejui intervenţia unui filosof de formula unu. Este vorba de ceva asemănător cu perioada din fizică imediat următoare lui Newton, care îi aducea pe fizicieni la disperare, căci tot ce spuneau ei se dovedea că era deja cunoscut de către Newton. A trebuit să treacă ceva timp până la apariţia fizicii relativiste.

Continuitatea poate să apară uneori după lungi perioade de timp; este cazul neoplatonismului contemporan sau al neotomismului. Acestea se dovedesc utile în soluționarea unor probleme filosofice de actualitate.

La prima vedere, datorită „exploziei informaționale", când apar sute de reviste de filosofie și mii de lucrări pe an, tărâmul filosofiei pare un adevărat *haos*.

Filosofia era învinuită și până acum pentru faptul că doctrinele sale se exclud unele pe altele, ceea ce îi infirmă caracterul științific. Filosofia ar fi un domeniu în care *oricine* poate să spună *orice*. Russell zicea că n-a auzit nici o prostie pe care să n-o fi spus în prealabil vreun filosof. Și sunt destul de mulți care chiar fac acest lucru. Eu nu zic că e bine, dar nu e nici mai rău decât în alte domenii, ale artelor sau ale religiilor, de exemplu.

Ce-i drept, în unele arte ești nevoit totuși să respecți anumite reguli. În arhitectură, de exemplu, oricât de aiurită ar fi o clădire, arhitectul trebuie s-o conceapă astfel încât, o dată construită, să nu-ți cadă în cap la prima suflare de vânt.

Dar cel mai ilustrativ este exemplul picturii. Știm, de la Leonardo da Vinci citire, că pictura perfectă are cinci componente: conturul, culoarea, luminozitatea, proporția și perspectiva. Ansamblul acesta pentadic a fost dus la desăvârșire în perioada picturii clasice de un Leonardo, Michelangelo, Rembrandt, Rubens. Ce mai rămânea de făcut ? Oricât se perfecționa reproducerea prin desen și oricâte teme erau abordate, tablourile tot nu ieșeau mai bune decât cele clasice. Atunci s-a încercat obținerea acelorași efecte estetice prin reducerea celor cinci componente picturale sau prin suplimentarea lor. Reducerea s-a făcut prin renunțare parțială la unul sau mai multe componente și prin accentuarea unuia sau a mai multora dintre cele rămase. Impresionismul, de exemplu, presupune accentuarea culorii și a luminozității în dauna conturului, a proporției și a perspectivei. Extremismul impresionist presupune renunțarea totală la proporție, perspectivă și contur, în favoarea unui fel de joc al culorilor și nuanțelor. Cubismul, pe de altă parte, reprezintă o accentuare specifică a conturului, cu sau fără respectarea proporției și a perspectivei și, de asemenea, a culorii sau luminozității. În felul acesta apar o mulțime de variante picturale, dintre care unele par cu totul aberante. Or, în filosofie nu s-a ajuns totuși chiar atât de departe.

În filosofia modernă se conturaseră deja cele două tendințe fundamentale: cea disciplinară și cea sistematică. Ca discipline ferme erau constituite următoarele cinci: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia și epistemologia. În analogie cu pictura, și în filosofia contemporană au început tendințele de absolutizare a uneia dintre discipline în dauna celorlalte. Astfel au apărut: ontologismul, logicismul, gnoseologismul și epistemologismul. Fiecare dintre acestea au tendințe moderate sau extremiste. Extremismul logicist postulează reducerea filosofiei la logică, și anume la cea simbolică. Extremismul epistemologist postulează reducerea filosofiei la analiza științelor, și în mod special a celor exacte.

În etapa contemporană au apărut și discipline noi, care s-au consolidat, au fost absolutizate și apoi s-au despărțit de filosofie. Este cazul sociologiei, psihologiei și pedagogiei. Noi vom vorbi despre ele numai în măsura în care au avut legătură directă cu filosofia în genere. Fenomenul despărțirii de filosofie a apărut și în cadrul altor discipline, este cazul logicii simbolice, în varianta de logică matematică sau logică a matematicii. Dar și al altor discipline hibride, ca cea dintre logică, matematică și arte, care înlocuiește estetica, sau cea dintre logică, matematică și comportament moral, care înlocuiește etica. Etica și estetica, de altfel, s-au constituit ca discipline autonome și manifestă în mod evident tendințe separatiste.

Făcând abstracție de aceste exagerări, tendința dezvoltării separate a fiecărei discipline filosofice nu este în sine un fapt negativ. Aceasta, din perspectivă general-filosofică. Din perspectivă practică este în mod evident un fapt pozitiv. Fără o logică simbolică independentă și fără o psihologie comportamentistă independentă nu s-ar fi născut cibernetica.

Dezvoltarea disciplinelor filosofice nu face, principial, decât să aducă servicii filosofiei în genere, chiar dacă, uneori, lasă impresia că, dimpotrivă, subminează temelia construcției filosofice.

Se constată uneori că disciplinele separatiste, în special psihologia, pedagogia și sociologia, pierzându-și orientarea filosofică de care au încercat și au reușit să se debaraseze, s-au bucurat de mai mult interes, dar au căzut și sub influențe mult mai nefaste, practic-economice și social-politice. Nu mă refer în special la perioada comunistă, în care nu numai psihologii, pedagogii și sociologii deveniseră slujitorii regimului, ca și o parte dintre filosofii oficiali, ci mă refer în genere la situația acestor discipline. Orice îndeletnicire științifică legată de practica socială sau de tehnica modernă, care necesită fonduri serioase, devine până la urmă tributară regimurilor politice. Acesta este de asemenea un aspect care nu are nici o semnificație pentru filosofie în genere. Chiar atunci când va fi vorba de filosofi cu activitate politică recunoscută (un Marx, Engels, Heidegger, Sartre sau Camus), pe noi ne va interesa doar *teoria* lor despre politică și nu *activitatea* lor de politicieni.

O a doua tendință fundamentală din filosofia modernă, cea sistematică, a fost și ea continuată. Un exemplu în acest sens îl constituie Schopenhauer. Un exemplu pentru tendința contrară îl reprezintă Nietzsche.

La ambii însă se face vădită o tendință analogă direcției disciplinare, de absolutizare, de data aceasta a uneia dintre componentele sistemului filosofic. Este vorba de filosofia artei, care tinde să domine întregul sistem (la Schopenhauer) sau să contribuie la demolarea lui (cum apare la Nietzsche).

Filosofia artei este altceva decât estetica. Estetica este o disciplină filosofică cu tendințe separatiste față de filosofie, pe când filosofia artei, dimpotrivă,

reprezintă tendința contrară de încadrare a fenomenului artistic, alături de cel științific, etic, juridic sau politic, în cadrul Realității, respectiv în cadrul unei teorii generale a Realității.

Estetica este o disciplină filosofică relativ neutră față de o anumită filosofie generală. Ea tratează despre esența, legitățile și categoriile estetice, pe când filosofia artei ține de mecanismul producerii artei, ca și a întregii Realități, pe care trebuie să o justifice. Ca teorie a frumosului, a lui *cum este*, filosofia artei poate, prin extindere sau absolutizare, să pună în umbră sau chiar să se instituie și ca teorie a lui *ce este*, respectiv a adevărului.

Același lucru se întâmplă cu tendințele politizante – fasciste, marxiste sau hermeneutice în varianta ideologiei critice – care fac din filosofia politică pivotul întregii Realități. Există însă și alte tendințe, de tip mistic sau religios, de reducere a Realității sau de subordonare a ei, deci și a politicii și a artei, și a conduitei morale unor principii de natură transcendentă sau transcendentală. Este vorba de filosofiile neocreștine, dar și de reînvierea unor doctrine păgâne, indiene, tibetane sau chineze, spre care se îndreptaseră deja Schopenhauer și Nietzsche.

Tot în această perioadă, la trecerea dinspre modern spre contemporan, apar filosofii ca cele ale lui Schleiermacher sau Herbart, care îmbină cele două tendințe: disciplinară și sistematică. Tendința era oarecum prefigurată și de Hegel, care tratase separat estetica și logica. Dar, pe de altă parte, el însuși susținea că acestea sunt părți componente ale sistemului, dovadă că ele și apăreau prescurtate în *Enciclopedia filosofică*. De fapt, numai *denumirile* lasă impresia la Hegel că ar fi vorba de discipline filosofice. *Logica* ar fi trebuit să se numească *Teoria Ființei* și să se și reducă la aceasta, iar *Estetica*, în mod evident, *Filosofia artei*, ceea ce și este de fapt.

Motivul practic care a dus la apariția acestor formule hibride între discipline și sistem l-a constituit și împrejurarea că filosofii, cu excepția lui Schopenhauer și Nietzsche, erau pe vremea aceea și profesori, obligați să predea cam toate disciplinele filosofice. Aceștia au fost tentați să-și publice cursurile și au făcut-o de cele mai multe ori, ca ținând toate de un sistem filosofic personal. În realitate, însă, legătura dintre lucrările publicate, adesea cu titluri disciplinare, o constituia doar faptul că erau scrise de același autor.

Acestea *nu sunt* sisteme filosofice propriu-zise, chiar dacă autorii lor au această pretenție sau dacă au fost considerate ca atare. Există câteva variante. A lui Hermann Lotze, de exemplu, în care denumirile disciplinelor filosofice sunt dublate de titulaturi cu rezonanță sistematică. Părțile sistemului său de filosofie sunt: logica, ontologia, cosmologia, psihologia și etica. Logica este împărțită însă în 3 părți: despre gândire, despre cunoaștere și despre cercetare, ceea ce înseamnă, de fapt, logică, gnoseologie și metodologie. Ontologiei îi mai spune însă și „conexiune a obiectelor“, cosmologiei „desfășurare a naturii“, iar

psihologiei „teoria despre ființa spirituală“. Sistemul mai recent al filosofului neotomist Régis Jolivet are însă următoarele părți: logică, cosmologie, psihologie, metafizică și morală.

În fine, o altă particularitate a filosofiei contemporane o constituie, de la Nietzsche citire, identificarea filosofiei cu un fel de literatură de tip eseistic, uneori remarcabilă ca exprimare, la unii existențialiști, de exemplu, dar nesemnificativă din punct de vedere disciplinar sau sistematic. Eseurile filosofice au menirea de a încânta și atrage publicul pentru idei de regulă banale, care, expuse ca atare, creează repulsie. Existențialiștii au fost adesea dublați de buni scriitori sau dramaturgi (Sartre și Camus). Ei erau artiști în filosofie și filosofi în artă. Reușitele lor sunt însă remarcabile numai în artă.

Maniera eseistică, ca și amestecul de planuri, disciplinar și sistematic, au avut o influență nefastă asupra filosofiei, contribuind în mare măsură la pierderea unei bune părți din rigoarea terminologică a filosofiei moderne.

S-a ajuns la un fel de babilonie terminologică. Fiecare concept trebuie definit în maniera curentului filosofic sau chiar a filosofiei singulare despre care este vorba.

Într-un anumit sens, lucrul este explicabil. În filosofie se ajunsese la construcția unui fel de Turn Babel. Or, acesta amenință prestigiul Divinității, care, de regulă, ne pedepsește cu încurcături lingvistice. Dacă nu ne mai înțelegem, dacă nu mai putem comunica eficient, puterea noastră slăbește. Comunicarea este garanția comunității. Nu poți alcătui o comunitate eficientă cu persoane pe care nu le înțelegi, chiar dacă acestea dispun de bunuri comune. Neînțelegerea va duce la separarea bunurilor și la destrămarea comunității.

Este interesant că acest proces de dezbinare filosofică se petrece în același timp cu unul contrar de reuniune economică. Avem piețe comune și tot felul de comunități europene, dar filosofii se înțeleg mai greu ca oricând. Discuțiile sunt deosebit de violente, iar disprețul reciproc este uneori total. Aceasta este și cauza pentru care se vorbește tot mai des de sfârșitul filosofiei. Nu de interzicerea ei, în manieră fascistă sau comunistă, ci pur și simplu de autodizolvare.

În măsura în care sunt practicabile, filosofiile au un caracter național și adesea naționalist, care nu convine spiritului comunitar. Iar disensiunile politice le separă și mai mult.

Se întrevede însă și o soluție pentru refacerea comunității filosofice, și anume aceea de reanalizare a limbajelor logice. Nu în spiritul Școlii analitice, căci limbajul filosofic pare, dar nu este limbajul colocvial. În filosofie orice cuvânt își poate dobândi o semnificație aparte. Dar nu este vorba numai de acest lucru, este vorba mai ales de limbajele *logice* diferite ale filosofiei, în funcție de facultățile diferite ale gândirii: limbajul intelectului, limbajul rațiunii, limbajul speculațiunii, al intelectului rațional și al rațiunii speculative. Acestea, în aparență, se exclud

reciproc. Ele însă se referă la domenii diferite şi respectă legi diferite, au forme diferite şi alcătuiesc formaţiuni diferite: simbolice, conceptuale sau categoriale. Având şi un suport psihic diferit, este explicabil faptul că reprezentanţii lor nu numai că nu pot comunica, dar nu se mai pot nici măcar suporta.

Acesta este nivelul la care se poate realiza comunitatea filosofică, nu prin anularea diferenţelor şi a deosebirilor, ci tocmai prin recunoaşterea lor, cum se face de altfel şi pe plan economic. Comunitatea economică europeană este comunitatea unor economii diferite, căci altfel n-ar fi vorba de comunitate, ci de identitate.

Menţinând analogia, putem considera că moneda comună a filosofiilor contemporane trebuie să fie una cu cinci feţe, ca formă specifică de mare elevanţă speculativă a unităţii contrariilor.

Indiferent de orientarea disciplinară sau sistematică, în filosofia contemporană au fost abordate şi probleme categorial-filosofice. Transcendenţa şi Subsistenţa, Existenţa, Fiinţa şi Realitatea, tratate şi în filosofia modernă pe linia tradiţională sau dialectico-speculativă, au devenit cu timpul teme prioritare ale unor curente filosofice. Cel mai important fiind faptul că, după Hegel, începe să se vorbească despre o nouă categorie, *Existenţa Reală*, numită şi *Lume* sau *Viaţă*.

Evenimentele istorice, transformările economice, politice şi sociale din Europa Occidentală au pus în evidenţă faptul că Realitatea, concepţiile despre adevăr, frumos, bine, dreptate şi libertate devin tot mai operative în cadrul Existenţei pe care, tradiţional, doar o descriau, intepretau etc., considerând-o ca ceva dat sau care eventual se face, dar independent de interpretarea ei. Hegel, în manieră tradiţională, credea sincer că Napoleon era Spiritul Universal călare pe cal, după cum şi despre sine zicea că este „un trimis al Cerului". S-a constatat apoi că persoanele sau personalităţile au un rol secundar, importante sunt concepţiile acestora sau concepţiile pe care le reprezintă, pentru care luptă. Ele alcătuiesc Realitatea, dar impuse, instituţionalizate, se transformă din concepţii în forţe: cele despre adevărul ştiinţific în forţe de producţie; cele despre frumos în arte militante; cele despre bine în forţe mobilizatoare ale maselor; cele despre dreptate în instituţii juridice, cu forţe represive naţionale şi internaţionale. Toate acestea conduc la transformarea Existenţei brute în Existenţă Reală, într-o Existenţă conformă cu Realitatea care i-a dat naştere, care a produs-o, a transformat-o, a distrus-o şi a reclădit-o. Aşa şi nu altfel. Aceasta este Lumea pe care o face şi în care trăieşte umanitatea contemporană, este Viaţa acesteia care devine obiect de studiu al filosofiei conemporane.

În conformitate cu principiul *pars pro toto*, absolutizată, Existenţa Reală devine cu timpul, în cadrul unor curente filosofice, singura categorie care merită interesul filosofiei. Această tendinţă a determinat şi denumirea de „existenţialism", atribuită unui număr considerabil de filosofi de orientări în alte privinţe diferite.

Numai că Existența Reală este o categorie nu numai târzie a filosofiei, ci și dependentă de celelalte, din care provine și pe care le presupune. Or, ignorarea celorlalte categorii determină dificultăți de interpretare a Existenței Reale considerată în sine și pentru sine. Chiar existențialiștii sunt nevoiți adesea să apeleze, prin „salturi" categoriale, la Transcendența divină sau profană.

Există însă și „transcendentaliști", filosofi, în special de orientare teologico-filosofică, pentru care Transcendența sau Subsistența este categoria fundamentală. Absolutizată și aceasta, cu ignorarea celorlalte categorii, conduce și ea la dificultăți.

Categoria Ființei, de la Parmenide citire, identificată cu gândirea, mai ales datorită aplicațiilor sale tehnice, s-a bucurat de mare prestigiu, considerându-se, în forma logicismului, că poate fi tratată chiar independent de filosofie.

Rămân clasice problemele Realității, teoriile referitoare la adevăr, frumos, bine, dreptate și libertate. Ele pot fi tratate și disciplinar: filosofia științelor, filosofia artelor, filosofia moralei, filosofia dreptului și politologia. Includerea acestor discipline, care își au propriile lor istorii, în cadrul unei prezentări succinte, ca cea de față, a filosofiei contemporane, ar conduce la o mare extindere a acesteia. Sunt demne de reținut însă problemele referitoare la statutul științelor, ale naturii și ale spiritului, noile modalități de abordare ale acestora: hermeneutice, structuraliste, textualiste etc. și absolutizarea acestora (scientismul) în detrimentul celorlalte componente ale Realității.

Acestea sunt motivele pentru care istoria filosofiei contemporane trebuie tratată în două maniere, corespunzătoare de altfel și modalităților în care au apărut: la început manifestându-se prin personalități, curente, școli sau grupări de filosofi și, în final, prin contribuții la rezolvarea problemelor categoriale ale filosofiei, care au determinat, în unele cazuri (transcendentalismul, existențialismul), apariția unor grupări filosofice numite după categoria predilectă.

Sintagma de „filosofie post-modernistă", împrumutată din domeniul artelor, cu aspectele sale teribilist-distructive, nu-și găsește locul încă în istoria filosofiei contemporane, căci direcțiile disciplinare și sistematice amintite sunt departe de a-și fi epuizat valențele creative, despre care se va face vorbire în cele ce urmează.

II. Filosofia lui Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788-1860) este un filosof sistematic. În ciuda unor împrejurări nefavorabile care îl obligă să termine liceul târziu, la 22 de ani, își precizează deja poziția filosofică, pe care o va urma constant. El considera că filosofia este un fel de artă totală, de artă a întregului, a cărei misiune este de a răspunde la întrebarea: Ce este Lumea ? El este de altfel și inițiatorul, în filosofia germană, a expunerii literare a filosofiei.

El a fost adeptul unui tip de dialectică în patru timpi. De regulă, se consideră că sistemul său ar cuprinde patru discipline: teoria cunoașterii, cosmologia, etica și estetica. În fapt, este vorba de componente sistematice care țin de teoria Subsistenței, a Existenței și de două compartimente din teoria Realității, și anume filosofia artei și filosofia moralei. Deosebirea este mare, căci, luate separat, nici una dintre acestea nu rezistă ca discipline filosofice. Aceasta justifică de altfel lipsa de interes pentru doctrina lui Schopenhauer, de la care se considera că nu este nimic de învățat pe linia disciplinară. În accepția sistematică, filosofia lui merită însă toată atenția.

În prima parte a lucrării *Lumea ca voință și reprezentare* (1819-1842), Schopenhauer urmează direcția lui Kant. „Lumea este reprezentarea mea", zice Schopenhauer. Spațiul și timpul, dar și cauzalitatea sunt forme subiective ale facultății noastre de cunoaștere. Ceea ce nu înseamnă, în manieră kantiană, că Lumea este o aparență. Dar ea, ca atare, nu este un obiect în sine, care ar exista independent de orice subiect cunoscător. Este ceea ce ni se arată nouă, ceea ce se manifestă în afară, adică Existență. Termenii nu coincid perfect (*Lume* și *Existență*), dar asupra acestui aspect vom reveni.

Lumea este deci existența a ceva care subsistă, a unui obiect în sine. Este partea exterioară a Subsistenței pe care noi o vedem în spațiu, timp și succesiune cauzală, după principiul rațiunii suficiente. Dar nu ne putem da seama de partea ei interioară, pur și simplu pentru faptul că nu o putem penetra. Ceea ce înseamnă că ea nu este disponibilă în spațiu, timp și cauzalitate.

Această distincție dintre exterior și interior nu este potrivită decât în mod relativ pentru distincția dintre Subsistență și Existență. Ea devine însă operantă

la Schopenhauer. Fiecare obiect, deci şi omul, sunt atât fenómene, cât şi obiecte în sine, ceea ce nu mai este în manieră kantiană.

Dar omul nu este numai obiect, ci şi subiect. El are conştiinţă şi, deci, îşi dă seama de ceea ce se petrece în interiorul lui, de cauza care determină toate acţiunile sale. Or, consideră Schopenhauer, aceasta este *voinţa*.

Făcând abstracţie de simplitatea imaginii exterior-interior, după cum a remarcat şi Kuno Fischer, voinţa este tot un fenómen sau o reprezentare şi, pentru consecvenţă, ne putem întreba în continuare, dar ce este voinţa în sine ?

Pe de altă parte, în termeni kantieni, observăm aici o reducere a Subsistenţei la ceea ce Kant numea „subiectul în sine“, adică a transcendentului la transcendental, a ceea ce este dincolo de Existenţă la ceea ce este dincoace de ea, în intimitatea subiectului cunoscător.

Urmează apoi o transpunere ilicită a transcendentalului interior, identificat cu voinţa, în interiorul oricărui obiect, însufleţit sau nu. Ceea ce face ca voinţa aceasta să-şi piardă specificul subiectiv, deci transcendental. Schopenhauer va scrie chiar o carte intitulată *Voinţa în natură*.

Prin aceasta însă el va scăpa de acuza de agnosticism, atribuită adesea lui Kant. Obiectul în sine este cognoscibil, el este *voinţa*. Schopenhauer o numeşte ulterior chiar fenómen, dar *primordial* sau *originar*, în terminologia lui Goethe.

Indiferent cum o numim, fenómen sau nu, voinţa nu este cunoscută cu mijloacele subiective obişnuite, spaţiu, timp şi cauzalitate şi, deci, nu are caracteristici fenomenale. Este un fel de voinţă cu atribute de gen ontologic: este absolută, este eternă şi infinită. Fără a se referi explicit la determinaţiile de unul şi totul, voinţa este veşnic identică cu sine, ceea ce îi conferă o notă eleată, parmenidiană.

Oricum, voinţa rămâne ceva obscur care nu ţine de sfera intelectului sau a raţiunii. Anatomic, nu ţine de creier, ci este o forţă care acţionează la fel de bine la plante, ca elan vital, dar şi la obiecte anorganice prin atracţie sau respingere. Ar exista în natură trepte diferite de materializare a voinţei. Şi anume patru. Una pur mecanică, în care cauza şi efectul sunt separate şi distincte. Alta mai subtilă în domenii fizico-chimice. Şi ultimele, treapta organică şi treapta fiinţelor conştiente.

În toate cazurile voinţa este aceeaşi şi se manifestă ca *forţă de a exista*. Evoluţia nu se petrece la nivelul voinţei, ci la nivelul existenţei.

Cele mai deosebite acte umane au ca mobil exercitarea acestei forţe oarbe, care este în fond nefastă în toate ipostazele. Plantele se hrănesc cu substanţe minerale, animalele distrug plantele, oamenii omoară animalele şi se omoară între ei sau îşi fac rău unul altuia.

În special la acest nivel, al suferinţelor umane, Schopenhauer face uz de stilul literar, persuasiv, pentru a-şi argumenta aşa-numita teoria pesimistă asupra

vieții în care domină suferința, plăcerea și satisfacția nefiind decât răgazuri între suferințe.

Merită atenție modul în care încearcă Schopenhauer, în spirit platonic, dar și kantian, să explice raportul dintre unicitatea voinței și diversitatea manifestărilor sale. Succesiunea formelor de manifestare ale voinței în timp și spațiu s-ar petrece după anumite legi constante, determinate de specii rigide, invariabile, pe care Schopenhauer le numește idei platonice. Fiecare organism este un fel de copie a unei idei specifice corespunzătoare. Ideile sunt diferite de noțiuni. Primele sunt *ante rem*, ultimele sunt *post rem*, produse ale abstractizării, ale rațiunii umane.

Între ideile-specii există ierarhizările voinței (cele patru, pe regnuri), dar și ierarhizări subordonate și evident specii opuse între care se iscă lupta pentru existență. Indivizii, ca reprezentanți ai speciilor, participă la această luptă, fiind convinși, în cazul oamenilor, că o fac din propria lor voință. De fapt, în toate situațiile individuale acționează aceeași forță. Indivizii pier, dar speciile-idei rămân și vor lupta în continuare cu mereu alți indivizi. Căci aceeași voință îi determină, de asemenea nu pentru ei, ci pentru nevoile speciei, să se reproducă, să-și crească și să-și îngrijească urmașii. Este vorba de ceea ce Schopenhauer numește *principium individuationis* care garantează manifestările în spațiu, timp și succesiune cauzală a voinței universale prin indivizii perisabili ca reprezentanți ai speciilor eterne.

Cu ajutorul intelectului și al noțiunilor obișnuite indivizii umani acționează în diferite împrejurări ale vieții la îndemnul voinței pe care o consideră că este a lor, că le aparține. Cu cât sunt mai inteligenți, ei se descurcă mai bine și sunt convinși că o fac pentru propriul lor profit. În realitate, ei nu sunt decât simpli executanți ai unor ordine pe care nu reușesc să le perceapă, nu reușesc să vadă că nu sunt ale lor, ci ale speciei, care lucrează în fond pentru distrugerea fiecăruia în parte. Ca în povestea lui Balzac, cu pielea fermecată de măgar. Cu fiecare dorință îndeplinită pielea se micșorează. Când fericitul posesor constată acest lucru se ascunde și nu mai dorește nimic.

Este necesar un alt tip de cunoaștere, diferită de intelect, o cunoaștere intuitivă nemijlocită a speciilor-idei și, firește, a voinței care se ascunde în spatele acestora, pentru a deveni conștienți de șiretenia ei, de trucurile prin care ea reușește să ne robească, să ne umilească și, în cele din urmă, să ne arunce, prin moarte, în nimicnicie. Această cunoaștere intuitivă le este proprie numai oamenilor de geniu, care, în consecință, și luptă împotriva voinței universale. Încearcă să i se sustragă în tot mai mare măsură și să-și realizeze propriile lor interese.

Schopenhauer are pagini frumoase despre geniu, care au făcut epocă pe la sfârșitul secolului trecut, fiind gustate și de Mihai Eminescu. Are și pagini despre nebunie, traduse în românește în *Studii de estetică*, Edit. Științifică, București, 1974.

Unul dintre mijloacele prin care geniul se sustrage imperativelor voinței îl constituie *arta*. Ea are o semnificație strict sistematică și nu poate fi înțeleasă decât în contextul doctrinei lui Schopenhauer.

Ca și la Kant și la filosofii epocii, Schopenhauer se referă la arta majoră și la artistul de geniu.

Ca obiect al artei sunt ideile platonice. În acest sens, geniul artistic înțelege șiretlicul voinței. El se sustrage individuației prin redarea într-o formă sau alta a specificității ideale. În pictură, de exemplu, nu interesează frumusețea unei anumite dame, ci frumusețea femeii, feminitatea. Dar nu numai artistul profită de acest avantaj, ci și amatorul de artă. Contemplația operelor de artă reprezintă momente de sustragere ale indivizilor din fața voinței neînduplecate. Ceea ce, firește, are sens numai în cadrul filosofiei lui Schopenhauer.

Același lucru este valabil și despre clasificarea artelor și locul artei în domeniul Realității, care sunt alte două probleme fundamentale de filosofia artei.

Având în vedere treptele de materializare a voinței, arhitectura se găsește la Schopenhauer pe treapta cea mai de jos, în care voința acționează prin greutate, coeziune, rezistență. El chiar înclină spre o artă fictivă, *hidraulică*, a cărei menire ar fi de a reprezenta proprietățile fluidelor, iar *grădinăritul* principiile regnului vegetal. Ar urma artele figurative care să redea speciile zoologice și ființele umane – sculptura și pictura. Poezia ar fi un mijloc de pătrundere în lumea sentimentelor umane, iar muzica modalitatea cea mai potrivită de a contempla voința însăși, eliberată de formele ei materiale de manifestare.

În fine, arta este pusă în corespondență cu moralitatea. Ultima ne poate oferi mijlocul mult mai persistent și mai eficace de sustragere de la imperativele voinței, și anume *asceza*.

Este momentul să revenim asupra distincției dintre Existență și Lume. Ele coincid într-o oarecare măsură, dar Existența este considerată, de regulă, chiar dacă ea îl cuprinde și pe om, ca fiind o manifestare directă a subsistenței, un fel de Existență brută, neprelucrată, cel puțin în mod conștient de către om, pe când Lumea sau Existența Reală este prin excelență rodul activității umane. Marea Neagră ține de Existență, dar portul Constanța de Existența Reală, de Lumea Maritimă. Concepțiile despre morală în genere pornesc de la Existența umană brută teoretizată la nivelul Realității pe baza unor principii logice ale Ființei. Acesta este motivul pentru care moralitatea, la Kant, este legată de Rațiune. Prescripțiile morale sunt imperative sau norme care ar trebui să fie urmate, ceea ce nu înseamnă că ele și sunt urmate, deci că Existența Reală sau Lumea morală le-ar corespunde cu ceva.

Or, pentru Schopenhauer, punctul de plecare îl constituie Lumea, deci viața dominată de egoismul feroce al indivizilor, care ajunge până la exterminare și canibalism. Aici, într-adevăr, nu prea este nimic de făcut. Recomandările

referitoare la milă, compătimire, cinste etc. se dovedesc dezastruoase dacă le practică cineva între tâlhari și sunt echivalente cu condamnarea la moarte. Dar Schopenhauer nu recomandă sinuciderea, căci aceasta ar însemna capitularea în fața voinței.

Asceza, de tip budist, sau practicată de creștinii primitivi, prin suprimarea treptată a dorințelor, este o modalitate eficace de retragere de sub dominația voinței. Nirvana este starea de independență totală, un fel de ideal suprem al filosofiei lui Schopenhauer, chiar dacă acest ideal nu este practicat de filosofi și n-a fost practicat nici de Schopenhauer însuși.

Se conturează astfel un tablou sumbru, de tip apocaliptic. Dacă toți reprezentanții speciei ar practica ascetismul, aceasta ar pieri și, o dată cu ea, voința, ca unică și indivizibilă, și în cele din urmă, întregul Univers ar pieri ca voință și reprezentare.

În afara faptului că niciodată, oricât de ispititor ar fi ascetismul, el nu va deveni, de bună voie, un *modus vivendi* al speciei umane, se conturează și ideea că ar mai exista și alte specii de ființe inteligente, afară de om, care ar putea să preia sarcina noastră. Aceasta, făcând abstracție de faptul că Universul a existat totuși înainte de apariția omului și va exista cu siguranță și după dispariția lui, cu sau fără asceză.

III. Continuatorii lui Schopenhauer, Eduard von Hartmann și Friedrich Nietzsche

Idei asemănătoare cu cele ale lui Schopenhauer întâlnim și în lucrările lui **Eduard von Hartmann** (1842-1906), în special în *Filosofia inconștientului* (1869). El este un fel de modernizator al lui Schopenhauer, în sensul că se referă explicit la teorii ale fizicii moderne. El admite că materia în genere trebuie să fie concepută ca un sistem de forțe atomice, căci la un asemenea nivel nu mai poate fi vorba de mase sau de dimensiuni spațiale. Forța atomică se dovedește a fi elementul ultim, energia care în mod inconștient menține unitatea atomului, ca pe un fel de scop al acestuia. În terminologia de astăzi este vorba de a treia forță fizică, numită *interacțiunea tare*, cea care asigură coeziunea nucleului atomic. Celelalte patru forțe sunt: gravitația, electromagnetismul, forța de interacțiune slabă și forța de respingere sau antigravitația. Forța de interacțiune slabă garantează radioactivitatea.

Această finalitate a forței atomice se manifestă, ca și la Schopenhauer, ca reprezentare și ca voință. Ca reprezentare în formele materiale perceptibile, ca voință în formele energetice. Acțiunea acestei forțe atomice este inconștientă și are la niveluri superioare acțiunile instinctive. Până și sentimentele noastre sunt rezultatul unor procese inconștiente.

În istorie, inconștientul este cel care îi determină pe indivizi să urmărească realizarea unor anumite scopuri (la Schopenhauer erau ideile-specii). Destinul, sau providența, nu este altceva decât realizarea inconștientului prin acțiunile umane.

În privința indivizilor, respectiv a individualităților, acestea sunt de diferite grade, de la atomi până la întregul univers.

Inconștientul acesta se dovedește adesea un fel de *supra-conștient* care amintește, în ultimă instanță, de divinitate. O divinitate însă care nu lucrează pentru binele omenirii. Hartmann, ca și Schopenhauer, se referă la mizeriile Existenței Reale și se consideră un continuator al pesimismului. El chiar publică o lucrare despre *Istoria pesimismului* (1880) ca apreciere a Lumii din punctul de

vedere al fericirii. Hartmann consideră că părintele pesimismului modern ar fi Immanuel Kant. Identificând și el Existența cu Lumea și constatând că în Lume domnește răul, deduce că aceasta nu poate să aibă la origine rațiunea. Principiul acestei Lumi este iraționalul, ca formă de manifestare a inconștientului.

Hartmann consideră de mare importanță constatarea lui Schopenhauer în legătură cu mizeria vieții. Cunoașterea acestei mizerii s-a făcut treptat, în măsura renunțării la iluzii, în măsura recunoașterii că fericirea este trecătoare și iluzorie.

În fapt, mizeria vieții, observăm noi, era cunoscută, mizeria Lumii în genere a generat ideea unei alte lumi în toate religiile. Dar teoriile morale nu porneau de la această Lume, ci de la principiile binelui, care ar trebui aplicate. Cele 10 porunci din *Pentateuh* nu sunt legile Lumii mizerabile în care trăiau evreii pe vremea lui Moise, ci legile binelui care, dacă ar fi urmate, ar duce la transformarea acestei Lumi. Acestea nu sunt legi ale Lumii mizerabile, ci legi ale Realității morale, ale eticii iudeo-creștine, nu ale Lumii sau ale Existenței Reale iudeo-creștine.

Deplasarea discuției de la domeniul Realității la domeniul Existenței Reale sau a Lumii, pune pe primul plan critica acestei Lumi. Progresul civilizației înseamnă creșterea nefericirii. Civilizația lărgește mai degrabă sfera nevoilor decât să ofere satisfacerea lor. Ar trebui deci ales între civilizație și fericire. Cum lucrul acesta nu se poate face, trebuie cel puțin să renunțăm la iluziile legate de obținerea fericirii, iluzii care ne fac și mai nefericiți. Ar exista trei tipuri de iluzii: 1) credința în posibilitatea fericirii în Lumea actuală, 2) credința în posibilitatea fericirii în viața de apoi și 3) credința în posibilitatea fericirii într-o Lume a viitorului terestru.

Eliberat de aceste iluzii, omul se poate complace mai ușor, cu mai puține suferințe, mersului inconștient al Lumii.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) este un continuator al lui Schopenhauer mai mult pe linie eseistică decât științifică, cum a fost Hartmann. Nietzsche introduce stilul poetic în filosofie, făcând-o desigur mai atractivă, dar discreditând-o și mai mult ca rigoare.

El utilizează cu precădere stilul aforistic, ceea ce conferă scrierilor sale aspecte cu totul nesistematice. În plus, el este primul care nu numai că își scrie lucrările la persoana I, dar vorbește explicit mai mult despre el însuși.

Cu toate acestea, deci în ciuda aparențelor și a criticilor directe aduse întregii filosofii, Nietzsche însuși a încercat un fel de sistematizare a ideilor sale în lucrarea *Voința de putere. Încercarea unei reevaluări a tuturor valorilor* (editată postum în 1901). Aici, în afara cărții despre nihilism și a cărții despre critica valorilor supreme (religie, morală și filosofie), în cartea a III-a dezvoltă elementele unui sistem bazat pe voința de putere în natură, societate, individ și artă.

Nietzsche este continuatorul lui Schopenhauer pe linia de critică a Lumii în genere, ceea ce corespunde nihilismului. Principiul *greșit* al acestei critici îl

constituie „aruncarea în lume“, deci în Existența Reală, a întregii Realități, a religiei, a moralei și a filosofiei în genere. Religia, redusă la biserică și la preoți, morala, redusă la minciună și ghiftuiala moraliștilor, și filosofia, redusă la justificarea acestor nelegiuiri, sunt condamnate fără nici un drept la replică. Este vorba de acea modalitate inversă de a privi raportul dintre real și existențial.

Repetăm faptul că Realitatea este un reflex al Existenței brute, conceptualizată prin intermediul Ființei, și nu al Lumii sau Existenței Reale. Critica Existenței Reale poate fi extinsă oricât fără să ducă la nimic pozitiv. Nihilismul este o consecință a criticii Lumii. Lui Nietzsche îi pute orice, căci el, într-adevăr, se referă la lucruri mirositoare, palpabile deci. „Geniul meu se găsește în nările mele“, zice el figurat. Ceea ce revine la critica antică a ideilor platonice. „Văd masa (*trapeza*), zicea Diogenes, dar nu văd masivitatea (*trapezotata*) sau ideea de masă“, la care Platon ar fi zis: „E firesc să fie așa, fiindcă nu ai ochii minții cu care s-o vezi.“ Realitatea este conceptibilă, nu perceptibilă.

Critica Lumii, fără un suport în Realitate, devine distructivă. „Ultimul lucru, zice Nietzsche, pe care l-aș promite ar fi de a îndrepta omenirea. Eu nu înalț idoli noi, iar cei vechi să învețe ce înseamnă că ai picioare de lut.“ Prin „idoli“, el înțelegea aici *idealuri*. Or, idealurile, ca și ideile sunt în Realitate, nu în Lume. Idealurile nu se plimbă pe stradă, nici măcar conceptele. Pe stradă se plimbă Kant, nu se plimbă „filosoful“. „Filosoful“ este conceptibilul mental, nemișcat și imobil, ca și „preotul“, pe care filosofii de pe stradă sau preoții din altare doar îi aproximează, fiind de cele mai multe ori chiar exemple contrare, demne de toată critica. Criticându-l pe popa Florea din Rudeni, nu înseamnă că prin aceasta critic conceptul de preot. Dar, pentru a îndrepta lucrurile, am nevoie de aceste prototipuri ideale.

Nietzsche nu promite să îndrepte lucrurile, nu fiindcă nu vrea, ci fiindcă nu poate, fiindcă el a coborât idealurile și le-a terfelit în mocirla cotidianului.

Voința parcurge și la Nietzsche diferite trepte, fiind la început o simplă forță, până când ajunge la nivel social *voința de putere* a individului.

Misiunea artei, în acest context, este de a se referi la Lumea înconjurătoare, la Existența Reală și nu la simulacrele ei ideale, la Viața ca atare. Nietzsche îi admiră pe artiști, fiindcă aceștia, spre deosebire de filosofi, deci de esteticieni, au fost întotdeauna îndrăgostiți de lumea aceasta și de simțurile lor. Ei au recunoscut în sens intuitiv frumosul drept ceea ce este util, sănătos, ceea ce stimulează viața, simțământul de putere și voința de putere.

Cu toate acestea, arta nu este o simplă oglindă a Vieții, o simplă redare a naturii, așa cum nici muzica nu este o redare a sunetelor, a cântecului de păsărele, de exemplu.

Pentru nașterea unei opere autentice de artă trebuie să se petreacă ceva deosebit, un dereglaj al modalității obișnuite de raportare a subiectului la obiect,

căci altfel, în locul creației artistice bazată pe contemplație artistică, are loc un simplu act de cunoaștere, de înregistrare a Lumii sau a unui eveniment din viață.

Acel *principium individuationis* care menține echilibrul cunoașterii, între obiect și subiect, între exterior și interior, trebuie să fie într-un fel tulburat, fie datorită unei stări speciale a obiectului, fie a subiectului. Prima stare este numită *apolinică*, a doua *dionisiacă*. Nietzsche recurge la aceste stări pentru a se menține totuși în limitele Lumii și ale Vieții. Prima stare este asemănătoare visului, a doua beției. În vis, obiectele și ființele apar în forme impresionante. Visul poate fi și o imaginare deformantă a obiectelor, astfel încât ele să devină impresionante prin dimensiuni, de exemplu, să inspire liniște sau teamă. Starea extatică poate fi și ea determinată de apropierea violentă a primăverii care îndeamnă la joc și cântec, cum îndeamnă și animalele la o stare de agitație benefică, manifestată prin alergări, jocuri și lupte.

În funcție de această împărțire a stărilor de creativitate artistică, mai mult figurativă, izvorâtă din necesități sistematice, inspirate de Schopenhauer, deci de sorginte sistematică, de filosofia artei, Nietzsche va împărți și artele în *dionisiace*, reprezentate prin dansator, actor, muzician și poet liric, și *apolinice*, reprezentate de pictor, sculptor și poetul epic. Numai arhitectura s-ar sustrage acestei distincții, ea relevând actul creator al voinței de putere ca atare.

Pe de altă parte, cu referință la tragedia antică, Nietzsche încearcă explicarea ei printr-o contopire armonioasă de apolinic și dionisiac. Independent de această terminologie, el descoperă anumite componente esențiale ale tragediei antice, în special *muzica* și *mitul*. El crede în posibilitatea de renaștere a tragediei prin muzică și mit. Mai concret, el credea că Richard Wagner ar putea să realizeze acest lucru. Ceea ce nu s-a întâmplat.

Dezamăgirea lui Nietzsche s-a transformat în adversitate, nu numai împotriva lui Wagner, ci și a artei în genere.

În sensul lui Schopenhauer, el va considera că această transfigurare a Vieții în artă face viața suportabilă. Lumea nu e suportabilă decât ca fenomen artistic. Mai ales pentru omul mediocru. Pentru idealul său de om, pentru *supraom*, arta ca o amăgire nu mai este necesară. Supraomul este atât de puternic, încât poate să privească Lumea așa cum este. Mai mult, el chiar trebuie s-o privească astfel, căci numai așa va putea s-o stăpânească. Orice amăgire cât de neînsemnată ar putea să-l doboare, căci el trebuie să fie stăpânul acestei lumi și anume exact așa cum este aceasta.

Or, artiștii au fost adesea slujitorii unor sisteme morale, filosofice sau religioase. Ei au transfigurat viața și lumea înconjurătoare nu în spiritul dionisiac sau apolinic al artei, ci în slujba unor idealuri false, în special de natură religioasă, pentru a trezi evlavia față de persoane inexistente, sau de natură morală, pentru a trezi, de exemplu, mila față de persoane care trebuie disprețuite.

Supraomul lui Nietzsche este o consecinţă a admiterii Lumii şi a Vieţii aşa cum este, neschimbătoare şi de neschimbat. Singura problemă este aceea de a o stăpâni. Marile personalităţi au fost întrupări ale voinţei de putere, personificări ale acesteia. Dacă esenţa Lumii este voinţa de putere, atunci scopul suprem al omului trebuie să fie puterea. Obţinerea puterii atât în afara lui, asupra lumii exterioare, cât şi asupra lui însuşi, asupra propriului său eu.

Exemplele istorice au dovedit-o, marii oameni n-au fost niciodată morali. Oricât de frumos ar vorbi Nietzsche, prin gura lui Zarathustra, figura supraomului nu este atractivă.

Experienţa istorică dovedeşte că toţi marii conducători au fost nefericiţi. Că obţinerea puterii este vremelnică şi condiţionată adesea de pierderea personalităţii şi a oricărei libertăţi individuale. Oamenii puternici sunt mai straşnic păziţi decât orice întemniţat. Vorbind în termenii lui Schopenhauer, tocmai conducătorii cei mai puternici sunt robii, sunt slugile cele mai ascultătoare ale voinţei de putere. Din această cauză, ei nu numai că sunt cei mai temuţi dintre oameni, dar sunt şi cei care se tem cel mai mult. Ei sunt, de fapt, aceia care nici nu mai pot renunţa la putere şi pier adesea prin moarte violentă.

Regimurile democratice nu sunt avantajoase numai pentru oamenii slabi, pe care îi apără de cei puternici, cum zicea Nietzsche, fără s-o merite, ci sunt avantajoase şi pentru cei puternici, fiindcă le limitează puterea şi ca durată, şi ca intensitate, obligându-i să renunţe în mod onorabil la putere, decât să-i lase liberi să fie ucişi sau alungaţi.

Doctrina lui Nietzsche este viciată de excesul de critică la adresa Lumii şi a Vieţii. Chiar dacă am respinge orice idealuri ca false sau iluzorii, deci n-am mai crede nici în Dumnezeu şi nici în principiile morale, tot am găsi pe Lume destulă bunătate pentru care viaţa merită totuşi să fie trăită. Am găsi şi oameni buni printre milioanele de tâlhari. Mai mult, experienţa ne arată că tocmai în societăţile cele mai decăzute moral apar sfinţii şi martirii, întruchipările umane ale binelui, în forma perceptibilă a Existenţei Reale. Pe care îi putem vedea, pipăi şi mirosi, cum voia Nietzsche.

De altfel, în ciuda celor scrise, Nietzsche a fost o persoană mai mult decât modestă, care, pe unde umbla, îşi plătea chiria la timp şi, cu toată boala neplăcută pe care o avea, s-a străduit să nu supere pe nimeni. El zice undeva, pe bună dreptate, că între Viaţă şi imaginaţia artistică este o mare prăpastie; dacă Homer l-ar fi cunoscut pe Ahile, n-ar mai fi scris aşa despre el. Or, Nietzsche a fost şi el un filosof artist; dacă l-ar fi cunoscut pe Hitler, considerat uneori prototipul de supraom, suntem siguri că n-ar mai fi folosit niciodată cuvântul de „supraom“.

IV. Filosofia vieții: Dilthey și Bergson

Filosofia vieții (*Lebensphilosophie*) reprezintă o direcție filosofică eterogenă fără un punct de plecare bine precizat. În contextul cursului nostru se poate porni de la Schopenhauer. Mai precis, de la „voința de a trăi" sau „forța de viață" ca formă de manifestare a „voinței de a exista" la nivelul materiei organice. Altfel spus, Subsistența în calitate de voință se manifestă, se arată ca forță vitală la nivelul Existenței.

Aceasta nu este însă Viața propriu-zisă. Ea apare abia în Existența Reală sau în Lume, cum o surprinde Nietzsche. Dacă la Schopenhauer viața nu merită să fie trăită, la Nietzsche, obiectivul îl constituie dominația Lumii prin genii sau supraoameni, prin voința de putere a acestora. Lumea sau Viața ca atare rămâne mereu aceeași. Ceea ce se schimbă sunt conducătorii ei care o domină.

Important este faptul că Viața, identificată cu Lumea sau Existența Reală, este considerată ca atare, independent de o eventuală Realitate care i-ar precede virtual și care s-ar baza, la rândul ei, pe o Ființă inteligibilă, rațională și speculativă. Viața sau Lumea, lipsită de Realitate și Ființă, devine ceva inconceptibil și irațional. Singurul sens al Vieții este acela de a fi trăită.

Viața este identificată cu întreaga Lume, cuprinzând ca atare toate componentele existențializate ale Realității, respectiv artele pentru Frumos, științele pentru Adevăr, comportările morale pentru Bine, instituțiile juridice pentru Drept și cele politice pentru Libertate. Viața trebuie abordată deci dintr-o multitudine de perspective: cultural-artistice, natural-științifice, social-politice. Aceasta explică diversitatea acestei direcții filosofice și faptul că unii dintre reprezentanții ei fac parte și din alte orientări filosofice în care sunt abordate probleme referitoare la Viață. Alții sunt chiar oameni de știință, biologi sau psihologi, de exemplu, care se ocupă cu viața corporală sau viața psihică.

În măsura în care filosofii vieții se referă la Existența Reală, făcând abstracție de Realitate și Ființă, ei riscă să nu le mai găsească sau să le *redescopere* pe căi mult mai ocolite și în forme inadecvate, mai ales estetico-literare. Se petrece aici ceva asemănător cu modul în care descriu avioanele primitivii din Noua Zeelandă, care nu le cunosc principiile de funcționare. Ceea ce nu înseamnă că

ei nu pot intui corect anumite aspecte legate de acestea. De exemplu, faptul că oamenii albi, cu ajutorul acestor „zeități înaripate", îi vor alunga de pe pământurile lor și le vor lua până la urmă și viața – lucruri la care, într-adevăr, nu s-au gândit constructorii de avioane.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) ilustrează cel mai bine această situație în lucrarea *Introducere în științele spiritului* (1883). Amănunte despre Dilthey se găsesc în lucrarea lui N. Bagdasar, *Filosofia contemporană a istoriei*, București, 1930.

Chiar prin titlul lucrării, Dilthey sugerează că obiectul său de studiu sunt științele spiritului, prin care el înțelege: istoria, filosofia, etica, estetica, religia, dreptul. Cu alte cuvinte, el nu practică efectiv aceste științe, ci le ia gata realizate și meditează asupra lor. Se întreabă ce sunt și cum au fost făcute. Ceea ce firește că nu se vor întreba creatorii efectivi ai acestora. Între aceștia și Dilthey este o deosebire de plasament. Primii se găsesc în cadrul Realității și realizează efectiv artele, științele, teoriile morale, juridice și politice, pe baza unor domenii existențiale distincte și a unor concepții despre acestea fundamentate logic, intelectual, rațional sau speculativ, pe când Dilthey se găsește în domeniul Existenței Reale, în care acestea i se înfățișează gata constituite.

O primă constatare este aceea că științele spiritului se deosebesc de științele naturii. Distincția este de tip hegelian, dintre filosofia naturii și filosofia spiritului. Obiectul științelor naturii este exterior. Menirea acestor științe este de a da *explicații* în legătură cu ceea ce se petrece în domeniul naturii, de a fixa reguli și a descoperi legi, care se dovedesc imuabile, aplicabile oriunde și oricând. De ce se petrec lucrurile așa și nu altfel ? Ce se ascunde în spatele acestei naturi exterioare spiritului rămâne un mister. Misterul Lumii. Ceea ce i-a plăcut foarte mult și lui Lucian Blaga. Științele naturii nu fac decât să adâncească acest mister.

Obiectul de studiu al științelor spiritului este interior și exterior în același timp. Este trăirea subiectivă a spiritului și viața lui obiectivă. Trăirea mea și viața celorlalți. În maniera lui Schopenhauer, trăirea subiectivă oferă *înțelegerea* vieții obiective a spiritului, a trăirii celorlalți. Desfășurării vieții individuale îi corespunde pe plan social dezvoltarea istorică. Ea nu are un curs continuu ca la Hegel, ci se face prin cicluri cărora le corespund diferite sisteme culturale. Acestea își au propria lor istorie, așa cum indivizii umani își au propria lor viață.

În spatele Vieții, ca și al naturii, rămâne același mister, pe care spiritul uman nu-l va cunoaște niciodată.

Ceea ce putem cunoaște este viața umanității în ansamblu, în desfășurarea ei istorică, dar nu prin științele spiritului, cum se considera până la Dilthey, căci acestea nu sunt decât o parte a Vieții și respectiv a Lumii. Mai mult, ele însele, ca părți ale Existenței Reale, trebuie supuse cercetării.

Cercetarea aceasta a operelor gata constituite ca părți ale lumii artistice, științifice, economice, tehnice se face prin *interpretare*, numită și „hermeneutică". Dilthey chiar publică o lucrare *Nașterea hermeneuticii* (1900).

Prin interpretare, care cuprinde explicația, înțelegerea și trăirea oricărui fapt artistic, cultural, științific, se dovedește că toate acestea sunt fapte de conștiință sau manifestări ale conștiinței, respectiv ale vieții spirituale. Prin interpretare ele își dobândesc o anumită „valoare de viață", spre deosebire de valoarea lucrurilor, de valoarea obiectuală.

În felul acesta, prin interpretare, prin explicitarea, înțelegerea și trăirea faptelor ne formăm câte o părere sau o concepție (*Anschauung*) despre fiecare. În ultimă instanță, ne formăm o concepție despre lume (*Weltanschauung*). Filosofia, după Dilthey, nu ar fi altceva decât *teoria concepțiilor despre Lume*. Este evident că filosofia, în această accepție, își pierde semnificația de sistem, și anume pentru faptul că este redusă la ultima sa componentă sistematică, la Existența Reală. În afara acesteia nu mai există nimic.

De fapt, cu Dilthey, se precizează tendința incipientă la Schopenhauer și explicită la Nietzsche de precizare a domeniului filosofic numit Existență Reală sau Lume. Și, așa cum s-a întâmplat întotdeauna în istoria filosofiei, după principiul *pars pro toto*, prezentarea părții drept întreg, domeniul filosofiei este redus la Existența Reală.

Pornindu-se invers, de la rezultatele filosofiei, de la artele și științele constituite, le putem firește aprecia valoric, aici și numai aici, în domeniul Existenței Reale, ceea ce coincide cu instituirea *axiologiei*, ca teorie filosofică a valorilor (instituire care i se datorează în mare măsură lui Dilthey), dar, pe de altă parte, vom surprinde mai greu suportul real al acestor valori, la care nu mai poate să răzbată nici o interpretare.

Dilthey însuși și urmașii acestuia ajung prin interpretarea științelor spiritului la părerea (*Auschauung*) că acestea ar avea o logică a lor, pe care ar trebui să se bazeze „logica științelor spiritului" sau „logica științelor sociale". Și chiar se urmărește căutarea unei astfel de logici.

În terminologia noastră se presupune că științele spiritului s-ar realiza pe baza unei logici. Dar acest lucru îl spune orice sistem filosofic coerent, în cadrul căruia este prezentată explicit logica respectivă, cum face Hegel, de exemplu, cu logica speculativă, pe care o expune în Teoria Ființei și pe baza căreia construiește întreaga Realitate, deci și disciplinele spiritului. Ar fi, de altfel, o mare anomalie ca științele, indiferent dacă sunt ale spiritului sau nu, să fie mai întâi realizate și abia apoi să se constate prin interpretare, că ar avea la bază vreo logică. Aceasta ar însemna, implicit, că ele au fost realizate fără să se țină cont de vreo logică. Logica în genere nu a fost partea tare a filosofilor care țin de *Lebensphilosophie*.

Henri Bergson (1859-1941) se dovedește chiar un adversar al logicii și consideră, contrar lui Dilthey, că aceasta, ca disciplină a intelectului sau a inteligenței, cum îi spune el, este o logică a solidelor, a materiei inerte, care nu are nici o legătură cu Viața, cu mișcarea evolutivă a acesteia. Lucrarea lui cea mai importantă este *Evoluția creatoare* (1907), care s-a bucurat de mult succes la vremea respectivă.

Bergson, în spiritul trăirismului, critică maniera filosofiei sistematice care pornește de la Ființă și Realitate spre Existența Reală, respectiv de la logică și teoria categoriilor spre teoria artei și a științei, pentru a coborî abia la urmă spre Viață. El recomandă, ca și Dilthey, drumul invers. Să pornim de la Viață, de la Existența Reală, vie, mobilă și sinuoasă. Scopul filosofiei, după Bergson, este acela de a căuta esența Vieții.

În maniera lui Schopenhauer, pe care o vom regăsi apoi și la Heidegger, Bergson consideră că Existența Reală pe care o cunoaștem cel mai bine este existența noastră, căci, spre deosebire de celelalte obiecte, pe care nu le cunoaștem decât din exterior, în legătură cu noi înșine putem cunoaște și mobilurile care ne îndeamnă la acțiune. Substratul ultim al oricărei forme de viață, căci viața este concepută evolutiv, îl constituie „elanul vital", un concept la fel de obscur și de același gen cu voința lui Schopenhauer, voința de putere a lui Nietzsche sau misterul vital al lui Dilthey.

Elanul original al vieții a fost la început unitar, după care s-a dezvoltat pe două căi, una a instinctului și alta a inteligenței. Omul este singura viețuitoare care beneficiază și de instinct și de inteligență sau intelect. Ca facultate de cunoaștere, inteligența se referă la lumea exterioară omului, iar instinctul la forma elevată a intuiției, ne oferă cunoașterea Vieții, a elanului vital în desfășurarea lui. Intuiția, ca opusă intelectului, este un act personal, inexprimabil și necomunicabil.

De aici adversitatea lui Bergson față de reducerea cunoașterii la intelect și la logica acestuia. Teoria despre intelect a lui Bergson este corectă și chiar subtilă. El vede legătura dintre intelect și matematici, atât pe linie geometrică, cât și pe linie de calcul, ca și pe aceea dintre intelect, materie anorganică și mișcarea mecanică. Inteligența, zice el, este facultatea de a fabrica obiecte artificiale, în special din materiale anorganice solide. Ne găsim la începutul epocii mașiniste, la începutul secolului XX, când se și năștea de altfel logica propriu-zisă a intelectului, logica simbolică.

Bergson combate deci logica intelectului în postura ei de logică universală și găsește domenii în care nu este aplicabilă. Dar, spre deosebire de Dilthey, care bănuiește existența unei altfel de logici, Bergson alunecă în ilogism, mai cu seamă în „știința spiritului" sau a conștiinței, dacă aceasta mai poate fi numită știință. Ea este în fond ceea ce înțelege Bergson prin filosofie sau metafizică.

Una dintre problemele acestei metafizici, o constituie *durata*, care devine la Bergson un fel de teorie originală a timpului. Vom constata că și Heidegger va acorda o importanță specială timpului, cu aceeași semnificație antiintelectualistă.

Importanța timpului sau a duratei pentru filosofii vieții rezidă în două tendințe: una spre interiorizare, trasată chiar de Kant, și alta spre desfășurare sau derulare a vieții. Aplicarea logicii intelectului, a spațialității exterioare, la domeniul interior al duratei, duce la identificarea acesteia cu întinderea, a succesiunii cu simultaneitatea și a calității cu cantitatea. Pe linie introspectivă însă se poate ajunge la durata pură, independentă de orice idee de spațiu, de orice „fantomă a spațiului". Ea este trăirea pură, succesiunea stărilor noastre de conștiință. O curgere necurmată în care totul se conservă. „Starea mea de suflet, zice Bergson, înaintând pe calea timpului, se mărește necontenit prin durata pe care o adună, face ca să zicem așa, bulgăre de zăpadă din ea însăși."

Trebuie să remarcăm că și Bergson era un mare stilist, dar nici el nu reușește să scape de imagini spațiale când vrea să redea durata pură. În orice caz, ea este continuă și ireversibilă, fiecare clipă este unică și neprevizibilă. Durata, ca trăire, este evolutivă, creativă și liberă.

Misiunea filosofiei sau a metafizicii ar fi deci aceea de a surprinde această evoluție, care este în fond a elanului vital, de la formele cele mai simple ale vieții până la om, și la om apoi, de la inconștient până la intuirea propriei sale trăiri ca manifestare a libertății personale.

Momentul creativ al duratei se realizează cel mai bine în cadrul activității artistice. Artistul intuiește adesea trăirea autentică pe care o și redă cu mijloacele sale sau o sugerează, reușind să treacă bariera pe care o ridică spațiul între el și durata pură. Aceasta este cauza pentru care nimeni și nici chiar artistul nu poate să prevadă exact cum va fi creația. De altfel, zice Bergson, a prezice o creație ar însemna s-o cunoști înainte de a fi produsă. La fel sunt și momentele vieții noastre ai căror meșteri suntem noi înșine. Fiecare dintre ele este un fel de creație. Ceea ce facem depinde de ceea ce suntem, dar într-o anumită măsură, nu suntem altceva decât ceea ce facem. Trăim în măsura în care ne creăm încontinuu pe noi înșine.

Sensul acestei creații este libertatea ca trăire a evoluției creative. Ea este opusă atât determinismului, cât și liberului arbitru. Prima variantă ține de interpretarea libertății prin intelect, ca rezultantă a unor combinații mecanice de elemente exterioare omului, iar a doua de lipsa oricărui criteriu de apreciere. A face orice nu înseamnă a fi liber, căci majoritatea acțiunilor umane contribuie la îngrădirea libertății. Acumularea de bunuri produce plăcerea bunei stări, dar și dependența de aceste bunuri. Dimpotrivă, scăpând de ele, simțim adesea o adevărată ușurare și o bucurie a eliberării. Căci evoluția presupune deplasare. Dacă este vorba de a merge mai departe, toate bunurile cu care ne simțim atât de

bine la noi acasă, devin un bagaj supărător, o adevărată povară, dacă suntem obligați să-l luăm cu noi în călătorie.

Libertatea autentică rezidă în actul creației pure. Ea produce entuziasmul, cea mai elevată formă a bucuriei de a trăi, a fericirii. Prin creație se aseamănă ființele umane cu divinitatea, cu Creatorul.

Pentru garantarea unui asemenea lanț de creații, trebuie să existe și o societate corespunzătoare „deschisă", cum îi zice Bergson, cu o „morală deschisă", în care individul să nu mai acționeze numai după „obligații", ci după propriile sale impulsuri creative. Ceea ce, vorba lui Nietzsche, miroase deja a utopie.

În ciuda frumuseții lor, toate considerațiile despre Existența Reală, critice sau apologetice, suferă de același neajuns, de a nu reuși să depășească aspectele superficiale ale Lumii și respectiv ale Vieții. Figurat vorbind, filosofii vieții, uitându-se la o scenă de spectacol cu marionete, încearcă să ne explice comportarea acestora fără să observe firele de care sunt legate și fără să-i bănuiască pe actorii care le mânuiesc.

V. Filosofia vieții la Spengler

O dată acceptată, maniera de a privi Lumea sau Existența Reală ca atare și de a face tot felul de presupuneri despre ceea ce s-ar ascunde în spatele ei, făcând abstracție totală de faptul că „ascunsul" acesta era deja cunoscut, produce satisfacții atât creatorilor eseiști, care se simt eliberați de canoanele filosofiei, cât și marelui public cu totul ignorant întru cele filosoficești. Considerațiunile acestea, cum am văzut în cazul lui Dilthey și Bergson, pot conduce și la păreri sau concepții (*Auschauung*-uri) interesante și chiar la constituirea unor noi discipline sau direcții filosofice (ca hermeneutica și axiologia), legate, în esență, tocmai de asemenea aprecieri exterioare, dar conduc, pe de altă parte, în mod sigur, la discreditarea filosofiei tradiționale. Aceasta, pentru faptul că filosofia nu are legătură cu viața obișnuită. Căci esența Lumii, consideră reprezentanții acestei orientări, este viața așa cum este și cum trebuie trăită. Or, filosofia tradițională este, în aparență, tot ce poate fi mai străin de trăirea efectivă. Zicem „în aparență", deoarece filosofia tradițională lucrează tocmai „în spatele" acestei aparențe, numită Lume sau Existență Reală. Ce-i drept, ea poate fi învinuită, ca părinții aceia care, după ce și-au crescut copiii până la majorat, îi lasă să se descurce mai departe singuri, fiecare după puterile sale. Viața fiecăruia dintre aceștia se derulează apoi ca un roman cu consecințe adesea catastrofale. În ce măsură sunt vinovați părinții de eșecul copiilor, aceasta este întrebarea.

Principial, filosofia, fără să renunțe la întregul ei eșafodaj, va trebui să acorde importanță și Existenței Reale, tocmai pentru faptul că aceasta a devenit obiect de investigație, de explicație, de înțelegere și de interpretare. Dar fără ca prin aceasta să se amestece direct în viața lumii. Când a făcut totuși acest lucru, filosofia a fost aspru sancționată, cum vom vedea în lecțiunile viitoare.

Oswald Spengler (1880-1936), care preia în felul său toate aprecierile filosofilor vieții, într-o lucrare monumentală *Declinul Occidentului* (1918), ilustrează în fond tocmai faptul că există un destin implacabil care guvernează lumea. Deci, orice intervenție, nu numai a filosofiei, în mersul lumii, este sortită eșecului.

Lumea în genere este ceva care devine. Ceea ce devine poate fi cunoscut prin intelect, în maniera lui Bergson, căci este solid, spațial și măsurabil. Devenirea însă este „viață", este manifestare a *voinței* care poate fi cunoscută numai prin intuiție irațională, căci ea nu se supune legilor obiective, ci ascultă de voința imprevizibilă de putere.

Ceea ce devine este *natura*, iar devenirea ca atare este *istoria*. În maniera lui Dilthey, Spengler consideră că fiecăreia îi corespund științe diferite. În natură este vorba de cauzalitate și legitate, pe când în istorie de decizii spirituale dictate de destin. Ar fi vorba și aici de logici diferite. Una care lucrează cu noțiuni și alta cu metafore și simboluri. În spatele acestora se ascunde destinul, ca expresie a vieții, ca manifestare a voinței. Destin, viață și voință sunt termeni la fel de obscuri ca cei utilizați de Schopenhauer, Nietzsche sau Dilthey. Ceea ce face ca istoria să semene mai mult cu poezia decât cu știința.

În aceste condiții, menirea filosofiei ar fi aceea de a sistematiza datele științelor prin analiza lor *morfologică* și datele istorice prin analiza lor *fiziognomică*. În ultimul caz, mai ales este evidentă poziția contemplativă față de lume, ca fiind ceva dat, cu o anumită înfățișare și trăsături, ca cele ale feței umane, pe baza cărora s-ar putea deduce, prin interpretare figurativă ce se ascunde în spatele lor.

Spengler chiar se inspiră, pe această linie, din filosofia poetică a lui Goethe, și consideră că în spatele istoriei s-ar ascunde un fenomen originar, iar acesta este *cultura*. Istoria, cu alte cuvinte, se reduce la *filosofia culturii*.

Termenul de „cultură" este folosit în istorie cu referință la perioadele vechi. Despre anumite populații nu știm altceva decât faptul că aveau o anumită cultură materială, o ceramică pictată sau scrijelită într-un anumit fel sau anumite unelte.

Spengler înțelege prin cultură un fel de organism dotat cu *suflet* și *trup*. Dar aceasta înseamnă, prin analogie, că orice cultură se naște și moare. Iar între naștere și moarte trece prin cele cinci faze ale vieții omului: copilăria, adolescența, tinerețea, maturitatea și bătrânețea.

Istoria deci nu ar mai fi un proces continuu, ci ar fi compusă din cicluri culturale care trec prin aceleași faze. Între aceste cicluri n-ar exista nici o legătură. Durata fiecărui ciclu cultural sau a fiecărei culturi ar fi de circa un mileniu.

Dintre cele cinci componente ale oricărei culturi cea mai importantă este *sufletul*, prin care trebuie înțeles *spiritul* culturii respective. Un *spiritus loci* legat de un anumit „pământ", deci, care nu se poate ivi oriunde. Acest spirit este distinct de sufletele oamenilor. Spiritul sau geniul, cum îi zice Lucian Blaga, sau chiar demonul care „ia în stăpânire sufletele oamenilor care locuiesc într-un anumit peisaj le robește, le silește să-l slujească. Oamenii sunt posedații acestui demon care este spirit al unei culturi". Blaga însuși, care nu adoptă termenul de „spirit", în lucrarea *Ființa istorică,* dă exemple de „viziuni specifice despre spațiu"

în diferite culturi. În cultura babiloniană viziunea spațiului „etajat", în cultura chineză spațiul format din „rotocoale", iar în cea arabă spațiul „perdelat". Spațiul nostru „mioritic" ar fi spațiul „ondulat".

O a doua componentă a unei culturi o constituie *sentimentul cosmic* pe care îl determină spiritul respectiv. El determină și o modalitate specifică de exprimare care constituie de fapt a treia componentă.

În fine, de mare importanță este așa-numitul *habitus* sau *stil* al culturii, care își pune pecetea pe orice înfăptuire culturală, pe orice formă de manifestare sau organizare a vieții.

Ultima componentă a culturii o constituie *ritmul*. Ca și în viața omului, el diferă de la etapă la etapă și de la o cultură la alta. Ritmul este exprimat de Spengler și în terminologie muzicală. Cultura greco-romană ar putea fi exprimată prin *andante*, adică „curgător", iar cea modernă, occidentală, prin *allegro con brio* (vesel cu vervă). Ceea ce este foarte discutabil.

Spengler vorbește și despre deosebirea dintre cultură și civilizație. Civilizația ar fi faza finală, dinainte de moarte, a unei culturi. Transformarea spiritului în material. Pe planul gândirii înseamnă renunțarea la intuiția irațională în favoarea intelectului. Transferul de interes de la spiritul viu la natura moartă.

Spengler consideră că spiritul culturii antice grecești era *apolinic*, pe când cel occidental ar fi *faustic*, asemănător celui dionisiac. Spiritul apolinic este determinat de spațiul mărginit, corporal, cel faustic de spațiul infinit necorporal.

Culturile despre care vorbește Spengler sunt egipteană, babiloniană, indică, chineză, antică grecească, arabă, maya, occidentală și rusească. Ele pot fi comparate pe baza celor cinci componente. Aceste componente sunt exprimate însă cel mai bine în artă.

Fiecare cultură își manifestă specificul în fiecare artă. În arhitectură, de exemplu, la antici e stilul doric, la occidentali stilul gotic, unul este exterior, altul interior, primul e reprezentat prin fațadă, celălalt prin ansamblu.

Culturile au însă și arte reprezentative. Spațiul corporal, de exemplu, e cel mai bine reprezentat prin „statuia grecească a omului gol", pe când spațiul infinit prin „arta fugii muzicale". În genere, spiritul apolinic este arhitectonic și sculptural, pe când cel faustic este pictural și muzical.

Tema cărții lui Spengler o constituie declinul Occidentului. Pe plan artistic, față de cultura greacă, legată de corporal și mai ales de simțul văzului, cea occidentală, după apogeul picturii din epoca Renașterii, se concentrează asupra muzicii. Prin sunete se obțin reprezentări vizuale, de culori, de perioade ale zilei, peisaje de primăvară, de iarnă etc.

În faza de apogeu a culturii occidentale din jurul anului 1800, consideră Spengler, muzica instrumentală devine arta dominantă, care pune cu totul în umbră pictura.

Procesul începe prin secolul al X-lea și ilustrează cel mai bine teoria lui Spengler. În cadrul muzicii religioase a Occidentului, în afara tactului și a tempo-ului de marș, se introduce polifonia ca simbol specific al spațiului infinit. Catedrala gotică este sediul muzicii faustice inițiale, sediul contrapunctului. Cu stilul baroc, arhitectura încetează de a mai fi o artă dominantă. Sufletul faustic se transpune tot mai mult în muzică. Cu Palestrina și Orlando Lasso, în muzică încetează dominația vocii umane. Elanul sufletului către infinit e preluat de instrumentele de suflat și de cele cu coarde. Muzica gotică era arhitectonică și vocală, cea barocă este descriptivă și instrumentală. Spre mijlocul secolului al XVI-lea tendința către spațiul infinit este dublată de crearea câmpului sonor infinit al orchestrației. Se naște stilul fugii, care începe cu Francobaldi și atinge apogeul cu Bach. În fine, muzica de coarde pătrunde cu violoncelul în cele mai profunde zone ale spiritului faustic. Cvartetele de coarde și sonatele pentru violoncel reprezintă, după Spengler, apogeul artei faustice, redată magistral de Haydn, Mozart și Beethoven. Apoi începe declinul. Cu *Tristan și Isolda* a lui Wagner, arta faustică își dă ultima suflare. Este vorba totuși de un final magnific de care pictura n-a avut parte. Bayreuth-ul lui Wagner este Pergamon-ul artei faustice, locul ei de veci. Aici Spengler este de acord cu Nietzsche.

Semnele decadenței în muzică și pictură le dă, după 1800, în primul rând, munca trudnică a artiștilor, care combină și calculează, lipsiți de inspirație și de orice impuls interior. Ei, de altfel, nici nu-și pot realiza marile proiecte. Cézanne și Renoir își lasă tablourile neterminate. Or, marii creatori, pătrunși de spiritul faustic al artei, de demonul creației, nu obosesc. Bach, Haydn și Mozart creează opere perfecte într-un timp record. Ei nu se vaită, nu sunt speriați și nici istoviți de muncă. Ei creează, nu discută *despre* creație ca modernii. La arta adevărată nu se trudește, cum făcea Wagner, ci există o concordanță perfectă între voința, forța și fapta creatorului, care este opera desăvârșită.

Ceea ce se face astăzi în domeniul artei, zice Spengler, este un simulacru, o caricatură a artei autentice. Este cazul muzicii de după Wagner și al picturii de după impresioniști. Așa-zișii artiști au devenit niște simpli cârpaci, muncitori harnici, dar fără spor, sau paiațe zgomotoase care se agită pentru a-și câștiga pâinea, profitând de naivitatea sau de îngăduința publicului. Această muzică, nu creată, ci inventată; nu simțită, ci calculată; nu realizată, ci produsă se reduce la zgomotul artificial al unor instrumente la fel de artificiale. Ca și pictura, cu efectele ei caraghioase, care pun adesea sub semnul întrebării sănătatea mentală a „creatorilor“. Barbară, rece, penibilă, obositoare, bolnavă, lipsită de suflet, științifică, tehnică, artificială, acestea sunt caracteristicile decandente ale artei occidentale, după Spengler.

Declinul lumii occidentale nu se manifestă numai în artă, ci şi în morală. Se petrece aici „răsturnarea tuturor valorilor“, ca la Nietzsche, prin dominaţia banilor. Morala „eroică“ este înlocuită cu cea „plebee“. Aristocraţia cu democraţia, individualismul cu socialismul.

Semnul clar al decadenţei îl constituie proliferarea tehnicii cu care omul încearcă stăpânirea întregii naturi. Aceasta este, de fapt, tactica ascunsă a Vieţii care vrea să domine natura folosindu-se de om. Aşa ar începe, de fapt, „tragedia omului“, care va pune totul, întreaga ştiinţă şi cultură în slujba „voinţei tehnice de putere“. Sfârşitul va fi înlocuirea totală a culturii cu civilizaţia şi, ca atare, pieirea vieţii spirituale.

Aceasta nu coincide însă cu sfârşitul Lumii. Nici măcar cu sfârşitul Occidentului, ci doar cu închiderea unui ciclu istoric, a unei culturi şi pregătirea unui alt ciclu, care ar trebui să fie superior.

Marxiştilor le-a plăcut această filosofie, ei văzând aici căderea capitalismului occidental şi naşterea în Rusia a culturii superioare socialiste. S-a văzut însă că, oricum am lua-o, Occidentul capitalist este şi mai cult şi mai civilizat decât Orientul socialist.

Cu toate acestea, nu trebuie să tragem concluzii pripite. În Occident se vorbeşte tot mai mult de o „nouă ordine“, de o „nouă eră“ ş.a.m.d., care poate să fie începutul unei noi culturi. În fond, s-ar putea vorbi şi de ritmuri diferite, nu numai în cadrul unei culturi, ci şi *între* culturile succesive. Aceasta în privinţa Occidentului.

În Orientul socialist nu s-au produs încă transformări, cel puţin pe la noi şi pe la ruşi, ireversibile. Socialismul îşi poate reveni de la o zi la alta. Bietul Blaga, spenglerian fiind, ca şi Noica, spunea adesea că socialismul va dura un mileniu. El nu vedea însă superioritatea acestui socialism faţă de capitalism. Ceea ce şi este de fapt imposibil de văzut, fiindcă lipseşte cu desăvârşire.

Dacă socialismul n-a murit, şi este evident că n-a murit, cel puţin în China, care reprezintă foarte mult ca populaţie, atunci înseamnă că teoria lui Spengler trebuie completată în cel puţin două privinţe: 1) în acceptarea simultană a culturilor avansate cu cele inferioare şi 2) în posibilitatea de regres de la culturi superioare la culturi inferioare. În legătură cu cea de-a doua perspectivă, a culturii regresive, întrebarea este dacă nu cumva cele cinci faze de la naştere la moarte merg şi invers.

Spengler lasă fără răspuns multe întrebări. Dacă Occidentul e în declin, ce sens mai are afilierea noastră la o fază de declin ? În muzică, să zicem, de ce să imităm noi faza decăderii sălbatice din Occident ? Sau în artă în genere ?

Acestea ar fi întrebări nefilosofice puse din aceeaşi perspectivă a Existenţei Reale. Pe plan filosofic ele n-au însă nici un sens.

Istoria poate să meargă înainte sau poate să dea înapoi, istoria filosofiei însă nu. În acest sens, ea se aseamănă cu științele. Pot exista firește perioade lungi de stagnare în fizică, să zicem, dar nu de regres.

Filosofia, ca și științele, nu poate fi întoarsă ca o clepsidră, să se scurgă înapoi. Faptul că unul sau altul dintre reprezentanții ei o ignoră este o chestiune personală a acestuia pe care istoria filosofiei o marchează ca atare.

Oricâte necazuri ar avea oamenii, în viața lor sau a popoarelor, de vină nu este nici mecanica cuantică, nici teoria relativității și cu atât mai puțin filosofia, pentru simplul motiv că ea nu este o filosofie a vieții ca atare, cum credea Spengler.

VI. Pozitivismul lui Auguste Comte

Interesul pentru Existența Reală, pentru Lume sau Viață nu se face vădit numai în filosofia germană. Filonul german al filosofiei vieții ne este doar mai familiar prin influența directă pe care a exercitat-o asupra filosofiei românești și în special asupra lui Lucian Blaga, ca și prin faptul că, pe linie spengleriană, ea mai prezintă și astăzi o anumită importanță. În plus, modul de raportare directă la Existența Reală, considerată în sine și pentru sine, deci absolutizată, n-a avut numai consecințe negative pentru filosofie, a cărei necesitate a pus-o sub semnul întrebării, ci a condus, pe linia explicării, înțelegerii și interpretării Existenței Reale, la constituirea celor două discipline filosofice amintite: axiologia și hermeneutica, practicate până în zilele noastre.

Existența Reală, adică Existența transformată, adaptată și chiar construită de către om, dar în așa fel încât să nu-i stârnească în genere prea multă admirație, ci uneori chiar repulsie, și adesea revoltă, a devenit o problemă de interes general teoretic, dar cel mai adesea practic, economic și politic, atât în Franța, cât și în Anglia.

Revoluția Franceză din 1789 a fost o reacție pe măsura spiritului francez de adversitate împotriva Existenței Reale, social-politice, de tip feudal. A urmat dictatura lui Napoleon în timpul cărora francezii au avut chiar mai mult de suferit decât înaintea Revoluției. A fost însă o perioadă de confruntări violente între omenire și Existența Reală în cadrul căreia a prins contur ideea că Lumea sau Viața pot fi transformate, uneori chiar prin măsuri arbitrare, ca voința unui dictator. Toate eșecurile au fost puse pe seama întâmplării. În fond, lucrurile se puteau petrece și altfel. Importantă era concepția că Existența Reală poate fi transformată.

Această concepție a fost pregătită în Franța, pe plan teoretic, de o serie de filosofi materialiști: **La Mettrie** (1709-1751), **Diderot** (1713-1784), **Helvétius** (1715-1771), **Holbach** (1723-1789). În linii mari, ei consideră că obiectul oricărei cunoașteri corecte îl constituie Existența Reală, care este materială, alcătuită dintr-un fel de atomi. Ceea ce înseamnă anularea automată atât a Transcendenței, cât și a Transcendentalității, și conduce, pe de-o parte, la ateism și, pe de alta, la senzualism. Lumea în genere este ceva unitar, între natură, gândire și societate

neexistând granițe rigide. Omul este considerat ca parte a naturii și societatea umană ca mediu natural. Așa cum poate omul să transforme natura, el poate să transforme și societatea. Mai mult, el chiar trebuie s-o transforme.

Materialiștii francezi critică regimul feudal și autoritatea bisericii și recomandă, într-un fel sau altul, dărâmarea acestora. Ceea ce seamănă cu recomandarea de a tăia o pădure pentru profituri imediate fără vreo referință la terenul defrișat.

După toate dezastrele prin care a trecut Franța era firesc ca filosofii să ajungă la concluzia zădărniciei unor astfel de acte care nu pot conduce la transformări radicale, ci înlocuiesc doar un rău prin altul. Ar trebui schimbat însuși sistemul social. **Saint-Simon** (1760-1825) este părintele a ceea ce s-a numit „socialismul utopic". El recomandă schimbarea proprietății, marea industrie planificată, repartiția după muncă, dispariția statului, ceea ce are într-adevăr rezonanță socialistă. Dar recomandă totuși conducerea societății de către savanți, prin transformări progresive treptate, ca urmare a propagării ideilor sale. **Charles Fourier** (1772-1837) visează și el o societate fără antagonisme sociale, alcătuită din colectivități numite „falange", de până la 2.000 de persoane, formate prin afinități spirituale și înclinații profesionale, care să trăiască într-un edificiu comun, numit „falangster".

Caracterul utopic al acestor concepții rezidă în considerarea Existenței Reale, respectiv a Existenței Reale Sociale, ca pe un dat, de tip natural, asupra căruia se poate acționa, ce-i drept nu distrugându-l pe cale revoluționară, ci transformându-l spre binele omenirii. Aceasta, făcând abstracție sau, mai bine zis, necunoscând mecanismul de funcționare reală a Existenței Sociale.

Filosofia franceză, în confruntare cu Existența Reală, a născut *socialismul utopic*, iar filosofia engleză, la rândul ei, a născut *economia politică*.

Mai practici, pe englezi nu i-a interesat în primul rând regimul politic, ci situația economică. Spre deosebire de filosof și de omul de știință pe care îi preocupă procesul gnoseologic și respectiv tehnic prin care se ajunge la fabricarea, să zicem, a unor piese din metal, cuie sau șuruburi, pe economist îl interesează ce se petrece în întreprinderea gata construită care produce cuie și apoi ce se petrece în continuare cu aceste produse. Dacă aprecierea produselor artistice a condus, în filosofia germană, la nașterea axiologiei, aprecierea produselor economice, agricole sau industriale a condus la *teoria valorii* care este baza economiei politice. Iar părintele acesteia este considerat **Adam Smith** (1723-1790).

Ca și în cazul axiologiei, economia politică reprezintă o raportare directă a investigației la Existența Reală, considerată ca atare, ca dată. Nici una, nici alta însă nu intervin în procesul elaborării operelor de artă sau a fabricării produselor industriale, deci a desfășurării Existenței Reale, pe baza unei Realități științifice,

elaborată logic, şi a unei Existenţe brute, cunoscută şi prelucrată în prealabil. Aceasta este cauza pentru care ambele, atât axiologia, cât şi economia politică, s-au instituit ca discipline ştiinţifice autonome. Pe când socialismul, care recomandă intervenţii în desfăşurarea Existenţei Sociale, fie eşuează în utopie, fie produce, prin revoluţii sau reforme arbitrare, dezastre sociale.

Materialismul francez, socialismul utopic şi economia politică nu ne interesează în mod special decât ca atitudini faţă de Existenţa Reală. Ele au constituit însă cadrul general al gândirii teoretice în care şi-a desfăşurat activitatea **Auguste Comte** (1798-1857).

A. Comte îşi elaborează principalele idei de timpuriu şi le publică la 24 de ani, după care le dezvoltă în trei lucrări monumentale: *Curs de filosofie pozitivă* (1830-1842), *Catehism pozitivist* (1852) şi *Sistem de politică pozitivă* (1851-1854).

Ca toţi contemporanii săi, A. Comte consideră că obiectul cunoaşterii îl constituie Existenţa Reală. Ea este constituită din stări de fapt. Nu există stări de fapt izolate. Ceea ce există în genere trebuie să poată fi observat. Pe A. Comte nu-l interesează *ce sunt* stările de fapt, ci care este legătura dintre ele, deci *cum* sunt legate. Faptele sau fenomenele pot fi asemănătoare sau diferite, simultane sau succesive. Deci, ele pot fi explicate prin asemănare sau filiaţie, prin interpretare statică sau dinamică.

Este o teorie a cunoaşterii simplistă, senzualist-empiristă şi relativistă, din care sunt excluse esenţele, cauzele prime, principiile şi chiar cauzalitatea care este redusă la succesiune.

Cunoaşterea nu presupune nici o aprofundare a naturii intime, nici a obiectului, nici a subiectului. Rolul cunoaşterii este acela de a ne oferi mijloace practice de orientare în lume şi respectiv în viaţă.

A. Comte a preluat termenul de „filosofie pozitivă“ de la Saint-Simon, care înţelegea prin el o concepţie pur ştiinţifică despre lume.

Deşi nu este adeptul evoluţionismului naturalist, A. Comte consideră că atât cunoaşterea, cât şi societatea au trecut prin trei faze: una teologică, alta metafizică şi ultima pozitivă.

În faza teologică ar avea mai multă prioritate imaginaţia decât observaţia. Lucrurile inexplicabile sunt trecute pe seama unor fiinţe divine care ar conduce lumea. Pe plan politic, acestei faze îi corespunde regalitatea. Ar exista şi aici o trecere de la fetişism la politeism şi apoi la monoteism.

În faza metafizică explicaţiile nu se mai bazează pe fiinţe divine, ci pe idei abstracte, pe principii sau pe forţe. Şi aici s-ar manifesta tendinţa reducţionistă de tip monoteist spre principii unice. Dacă în epoca teologică se apela mai mult la sentimente, acum se apelează la intelect. În politică se trece de la etapa regală la etapa populară, spre suveranitatea poporului.

În etapa pozitivă imaginaţia şi argumentarea sunt subordonate observaţiei. Totul se referă la fapte. La Existenţa Reală şi la concordanţa cu aceasta. Cercetarea pozitivă a faptelor înseamnă cercetarea legilor, adică a legăturilor constante dintre fenomenele observate. Aici apare la Auguste Comte momentul imixtiunii în Existenţa Reală. Căci cunoaşterea legilor, consideră el, ne permite să intervenim în producerea fenomenelor. „Savoir pour prévoir" este deviza ştiinţei pozitive. Iată de ce apare în această fază industria ca exploatare a naturii de către om.

Aici trebuie deja să luăm atitudine. Industria procedează într-adevăr aşa, dar nu pentru faptul că ar cunoaşte natura, ci pentru că îşi cunoaşte doar propriile sale interese. Dovada o constituie dezastrele naturale pe care nu le putea bănui A. Comte, provocate de intervenţia industriei în natură. Căci natura, în etapa industrială, nu mai este o Existenţă brută, ca în etapa de vânător-culegător a omului, pe care el nu reuşea s-o schimbe cu nimic, ci este Existenţa Reală, gândită, concepută şi construită sau eventual distrusă de om. Ceea ce înseamnă cu totul altceva.

A. Comte încearcă o clasificare a ştiinţelor în funcţie de momentul istoric în care au intrat în faza pozitivă. Ordinea ar fi următoarea: matematica, astronomia, fizica, chimia, biologia şi ultima, al cărei autor este el însuşi, *sociologia.*

Ştiinţele sunt considerate şi ele ca Existenţe Reale, mai simple sau mai complexe, apreciate după valoarea lor mai mult sau mai puţin universală, fără să intereseze mecanismul producerii lor.

Prin *sociologie*, A. Comte înţelege o disciplină care să includă o parte esenţială din psihologie, întreaga economie politică, etica şi filosofia istoriei.

Ca toate ştiinţele, sociologia are două părţi: statica socială şi dinamica socială. În cadrul staticii sociale, el analizează legăturile dintre domenii, instituţii, idei şi concepţii. Eticii i se acordă o importanţă deosebită, egoismul şi altruismul fiind determinante pentru convieţuirea în societate. Unitatea socială elementară este familia. Societatea este o uniune, nu o asociaţie de indivizi, caracterizată prin muncă în comun şi diviziune a muncii. În mod firesc se ajunge şi la neajunsurile societăţii moderne, care însă nu ar fi, după A. Comte, de natură politică, ci de natură morală. Schimbarea ideilor morale ar determina şi schimbarea instituţiilor sociale, ceea ce înseamnă o concepţie utopică.

Dinamica socială pune în evidenţă o evoluţie de la starea teologică, respectiv militară, de război, de servitute şi sclavie la starea metafizică a legislaţiei, a organizării militare defensive şi a proclamării drepturilor politice. Starea pozitivă a societăţii ar corespunde fazei industriale în care forţele de producţie determină ordinea instituţiilor şi repartiţia puterii. Problemele sociale iau locul celor politice. Proletarii s-au convins că nu pot obţine nimic prin revoluţii. Problema este aceea de asigurare pentru toţi a mijloacelor de dezvoltare spirituală şi a dreptului la muncă.

A. Comte acordă şi în dinamica socială o importanţă majoră eticii. El vorbeşte chiar despre o evoluţie a comportamentului moral către inteligenţă şi sociabilitate, către simpatie şi altruism, ceea ce ar conduce la o identificare progresivă a individului cu colectivitatea socială.

El nu se rezumă însă la simpla descriere a unei tendinţe mai mult dorite decât evidente, ci încearcă şi aici o imixtiune, de data aceasta în Existenţa Socială.

În *Catehismul pozitivist* el separă etica de celelalte ştiinţe şi îi conferă o valoare dogmatică. Pentru implementarea ei, consideră că se poate recurge şi la sentimente şi chiar la practici de tip religios.

Este vorba de o religie a umanităţii cu o fiinţă supremă care este umanitatea însăşi, la care participă toate fiinţele trecute, prezente şi viitoare care contribuie la fericirea oamenilor. El a imaginat şi un fel de calendar cu savanţi în loc de sfinţi şi a instituit festivităţi comemorative.

Este vorba, în mod evident, de un eşec lamentabil al doctrinei lui Auguste Comte. De la *sociologie* la *sociocraţie*, ca alternativă modernă a teocraţiei. Ceea ce înseamnă o reîntoarcere, chiar din perspectiva propriei sale teorii, la o fază primitivă.

Pozitivismul lui A. Comte, ca orientare filosofică antimetafizică se menţine, în diferite forme, până în zilele noastre.

VII. Empirismul pozitivist și utilitarismul lui John Stuart Mill

Interesul pentru Existența Reală se dovedește, în varianta lui Auguste Comte, a pozitivismului, că înseamnă sau conduce, în ultimă instanță, la infirmarea totală a filosofiei, ca ținând de o treaptă depășită din evoluția Lumii, a cunoașterii și a științelor. Aceasta, în ciuda faptului că același interes pentru Existența Reală, Lume sau Viață, a condus la instituirea unei serii întregi de discipline filosofice: axiologia, hermeneutica, materialismul, socialismul, economia politică și sociologia. Ce-i drept, toate aceste discipline au avut de la bun început tendințe centrifuge față de filosofie căreia au încercat să li se substituie și de care s-au și despărțit curând. Este și epoca în care se vor naște încă două discipline, cu aceleași tendințe față de filosofie: pedagogia și psihologia. Ultima cel puțin, în ipostaza psihologismului, despre care vom mai vorbi, înainte de a se despărți de filosofie, a reușit performanța de a o subordona aproape total, răpindu-i pentru multe decenii tocmai domeniul de bază, și anume logica. Aceasta, în dubla ei accepție, de teorie a intelectului și de teorie a rațiunii.

În sfera intelectului, o contribuție importantă pe această linie i-a revenit filosofului englez **John Stuart Mill** (1806-1873). Personalitate precoce, dar și educată în condiții excepționale de către tatăl său James Mill, John Stuart începe studiul logicii la vârsta de 12 ani. Iar la 24 de ani își definitivează ideile pe care le va expune pe larg într-o lucrare celebră: *Sistem de logică rațiocinativă și inductivă*, *legată de principiile evidenței și de metodele cercetării științifice* (1843).

Chiar din titlu se vede concepția *pozitivistă* adoptată de autor, care se și referă adesea la concepția lui Auguste Comte. Deosebirea o constituie însă poziția empirist-senzualistă a lui Mill, de sorginte engleză, față de cea materialistă, franceză, a lui Comte.

Obiectul oricărei investigații îl constituie Existența Reală, numită Lume. Există însă o lume interioară și una exterioară. Prioritate are lumea interioară a eului, de care suntem siguri. „Non-eul, zice Mill, ar putea fi considerat o formă în care conștiința își reprezintă modificările posibile ale eului.“ Această formă de

reprezentare ar sta la baza credinței în lumea exterioară. În rest, tot ceea ce știu despre lume știu prin intermediul senzațiilor mele.

Ca și Hume, care este considerat părintele *psihologiei asociaționiste*, Mill vorbește despre legăturile sau relațiile dintre senzații, în special de asemănare și succesiune. Repetarea acestor asocieri de senzații conduce la credința că ele ar fi produse de obiecte exterioare. Ceea ce întărește această credință este faptul că seriile determinate de senzații ale unui eu se petrec după reguli analoge și pentru un alt eu. Materia sau substanța nu ar fi altceva decât o posibilitate permanentă de producere a senzațiilor într-o anumită ordine. Nimic nu ne obligă să admitem însă că există și altceva în afară de propria noastră conștiință.

Indiferent însă de aceste supoziții, cunoștințele provin din experiență, din confruntarea conștiinței cu datele simțurilor. Ceea ce nu poate fi astfel confruntat nu are Existență Reală.

O primă consecință logică a acestui principiu o constituie respingerea ca iluzorie a oricărei entități care nu este concret sensibilă. Pe linia empirismului englez, Mill respinge existența noțiunilor generale. Ele sunt simple cuvinte, cărora nu le corespunde nimic în Existența Reală. Nu există *om* sau *cal* în genere cărora să le corespundă noțiunile de OM sau CAL, ci numai *anumiți oameni* și *anumiți cai* pe care trebuie să-i numim ca atare. Numele este lipsit astfel de înțelesul său și devine un simplu simbol al lucrului individual care este semnificația lui. În felul acesta, obiectul logicii nu-l mai constituie gândurile, ci lucrurile însele. Mai precis raporturile sau relațiile dintre acestea, adică stările de fapt. Acestora nu le mai corespund judecăți, ci propoziții.

Propozițiile nu sunt aserțiuni referitoare la ideile sau noțiunile despre lucruri, ci la relațiile dintre lucrurile însele. Când spun, de exemplu, că focul este cauza căldurii, este evident că nu ideea de foc este cauza ideii de căldură.

John Stuart Mill surprinde la nivel noțional și judicativ particularitățile intelectului într-o modalitate care va fi adoptată până în zilele noastre. Dificultatea înțelegerii acestor particularități se datorește folosirii de către Mill a terminologiei uzuale în logica rațiunii și totodată a combaterii și infirmării acestei logici. Ceea ce a și determinat reacții violente din partea reprezentanților rațiunii.

Nimeni nu l-ar fi combătut pe Stuart Mill dacă ar fi susținut că vrea să elaboreze o *altă* logică, în care să nu mai fie vorba de cuvinte cu înțeles, referitoare la noțiuni generale, ci de semne arbitrare sau de simboluri referitoare la lucruri concrete. Și dacă ar fi spus în plus că logica tradițională nu este cu nimic infirmată prin această nouă teorie. Dar el susține, dimpotrivă, că admiterea noii teorii, a intelectului, înseamnă sfârșitul definitiv al teoriei rațiunii, ca fiind o doctrină eronată. Ceea ce nu mai este corect.

Dacă orice cuvânt ar avea numai semnificație concret-individuală, atunci ar fi cu totul arbitrar, ca simbolurile algebrice. De ce nu spunem atunci, i se

poate reproșa lui Mill, în loc de „cal“, „om“, și în loc de „om“, „cal“ ? Sau, și mai general, de ce nu putem folosi un cuvânt în locul tuturor celorlalte cuvinte ? Și răspunsul este clar, fiindcă fiecare dintre ele au un alt înțeles. Ceea ce nu infirmă însă teoria lui Mill, adică posibilitatea utilizării cuvintelor ca simboluri, ci doar pretenția lui de a infirma prin aceasta utilizarea rațională a cuvintelor.

Aceeași situație apare și la nivel propozițional și ea era cunoscută încă din logica scolastică. În propoziția „câinele latră“, nu cuvântul „câine“ latră și nici noțiunea de CÂINE. Dar dacă cuvântul „câine“ n-ar avea înțelesul de *câine* și cuvântul „latră“ pe cel de *a lătra*, atunci propoziția „câinele latră“ ar putea să însemne foarte bine că *pisica zgârie* sau orice altceva.

Situația cea mai controversată apare însă la nivelul raționamentului, a formei prin excelență a rațiunii, a cărei valabilitate o contestă John Stuart Mill. Dacă noțiunile generale se reduc la cuvinte, la nume ale lucrurilor individuale, iar propozițiile la relații dintre lucruri individuale, atunci și raționamentul trebuie să se refere la relațiile dintre astfel de propoziții. Adică trebuie să conchidă nu de la general la particular sau de la particular la general, ci de la particular la particular.

Cu referință la exemplul clasic „Toți oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor“, Stuart Mill zice că premisa majoră trebuie redusă la o particulară. Nu toți oamenii, ci numai cei din trecut, pe care îi cunoaștem, pot fi considerați muritori. Socrate este și el om și, deci, probabil că va muri.

La acest nivel situația este și mai evidentă. Nimeni nu ne oprește să conchidem de la particular la particular, prin analogie, asemănare sau asociere, cum recomandă Stuart Mill, și să cădem peste cazuri probabile. Dar aceasta ne îndreptățește oare să renunțăm la raționamentele în care se conchide de la general la particular, și anume cu cea mai strictă necesitate ? Cu alte cuvinte, acceptarea unei logici a intelectului, cu forme specifice de modelare simbolică a stărilor de fapt concrete trebuie oare să conducă la respingerea logicii rațiunii, cu forme specifice de reflectare noțională a generalității lucrurilor sensibile ? Principial nu, dar în fapt, cele două tipuri de logică au fost puse mereu în stare exclusivă de către cei care le-au profesat. Cauza este de natură psihică. Cele două modalități de gândire sunt diferite și exercitarea uneia presupune automat respingerea celeilalte. Ele pot fi conciliate numai într-o perspectivă superioară general-filosofică, speculativă, care să le poată cuprinde pe ambele, fără a le mai obliga să se gândească fără rost una pe cealaltă.

O situație asemănătoare s-ar ivi în cazul în care fizica ar trebui gândită cu metodele chimiei și invers. S-ar putea ajunge la un fel de fizică a chimiei, cum se ajunge și la un fel de biofizică, dar cine ar renunța din această cauză la chimie sau la biologie ? În logică, situația nu este atât de simplă și ea generează în permanență controverse care se materializează cel mai adesea în sisteme sau doctrine filosofice contradictorii.

Mergând pe linia observației și a experienței, a confruntării cu datele simțurilor, cu Existența Reală concretă, John Stuart Mill reia tabelele lui Bacon în forma celor cinci canoane metodologice ale inducției: 1. metoda concordanței, 2. metoda diferenței, 3. metoda dublă a concordanței și diferenței, 4. metoda reziduurilor și 5. metoda variațiilor concomitente. Aceste metode sunt tratate pe larg în cărțile de logică generală.

Metoda experimentală instituie ca principiu fundamental al filosofiei *verificabilitatea*. Reducând totul la Existența Reală, prin logica intelectului, J.St. Mill a încercat să dea o formă absolută empirismului englez. O formă compatibilă cu nivelul dezvoltării științelor experimentale din vremea sa. El încearcă să reabiliteze empirismul, redus la „simțul comun" (*common sense*) al Școlii scoțiene, cu valoare în viața cotidiană, căruia îi corespunde la francezi materialismul vulgar, înnobilat și el de pozitivismul scientist al lui Auguste Comte.

Principiul verificabilității însă reduce totul la valoarea practică, considerată reală. Or, aceasta se dovedește în multe cazuri că face uz de ipoteze, de idealizări utile, dar care nu mai au de cele mai multe ori origine pur empirică. Ipotezele geometrice, de exemplu, ca și idealizările, de tipul cercului ideal perfect sau liniilor paralele care, prelungite la infinit, nu se întâlnesc, sunt evident ficțiuni, neverificabile ca atare, dar cu valoare practică sau utilitate.

J. St. Mill are și o lucrare despre *Utilitarism* (1863). În esență, principiul utilitarismului este că aplicabilitatea practică are mai mare valoare decât adevărul. Aceasta este o variantă a renunțării, în maniera intelectului, la a cunoaște *ce este* un lucru în favoarea lui *cum se comportă*. Pe plan utilitar, nu mă mai interesează *ce este*, ci cum poate fi utilizat mai bine.

Principiul utilitarismului este aplicat de Mill în domeniul vieții morale, sociale în genere, și chiar la domeniul religiei.

Viața morală este considerată și ea ca Existență Reală, dată ca atare. Problema este de a distinge aici ceea ce este util, adică ceea ce produce plăcere, fericire sau absența suferinței. Și, firește, de alegere a plăcerii în loc de suferință. Fără să intereseze în mod special producerea ca atare a plăcerii. În orice caz, nu trebuie urmărită numai plăcerea proprie, ceea ce ar însemna *egoism*, ci și plăcerea altora, ceea ce înseamnă *altruism*.

Viața morală este redusă astfel la sentimentul moral. Mill își pune chiar întrebarea dacă acest sentiment, legat în special de simpatie, este sau nu înnăscut. Ceea ce înseamnă o restrângere a vieții morale la simple gesturi comportamentale și deci la subminarea oricărei teorii științifice asupra moralei și a binelui în genere.

Tot în mod utilitar privește J. St. Mill și formele de guvernământ: birocrația și democrația, examinându-le foloasele și daunele pe care le-ar produce. Ambele, având și părți bune și părți rele, ar trebui tolerate într-un fel de fuziune, controlată de un parlament care să reprezinte puterea statului. Astfel ar fi evitate inconve-

nientele ambelor forme de guvernământ, pe de o parte, individualismul, garantat de democrație, pe de alta, socialismul, impus de birocrație.

Ce-i drept, Mill consideră că nu se poate vorbi încă (adică pe vremea lui) de principiile reale ale acestora, căci ele n-au ajuns încă la „forme supreme". Mill a fost scutit, într-adevăr, atât de crizele capitaliste, cât și de supremația socialismului. În legătură cu ultimul, contrar economiștilor englezi care considerau inviolabile dreptul la moștenire și la proprietate privată, Mill consideră că acestea ar putea fi totuși transformate prin intervenții în modul de organizare al vieții sociale, deci prin voința oamenilor. Că modul de repartiție a bunurilor și a veniturilor ar putea fi și ele transformate.

El constată doar faptul că epoca în care trăiește a pus deja în discuție asemenea probleme, valoarea și legitimitatea unor instituții sociale, ceea ce nu s-a mai făcut până atunci. Care va fi rezultatul ? se întreabă Mill în lucrarea sa *Principiile economiei politice* (1848). Decizia va depinde, zice el, de care dintre sisteme va putea concilia în mai mare măsură libertatea și spontaneitatea umană.

Mill nu recomandă însă renunțarea la proprietatea privată și nici la concurență. Recomandă însă intervenția energică a statului, prin împroprietăriri și reîmpărțiri ale terenurilor, dezvoltarea învățământului, creșterea nivelului de salarizare, evitarea suprapopulărilor, dezvoltarea mișcării sindicale și altele. Măsuri care, într-un fel sau altul, s-au și aplicat în regimul capitalist, respectiv în Anglia, cum prevedea Mill, pe cale pașnică, fără vreo revoluție de tipul celei franceze.

În domeniul religios, Mill respinge orice încercare de elaborare a vreunui concept științific despre Dumnezeu, în varianta empirismului declarat și a verificabilității. Dumnezeu nu poate fi conceput după criteriile Existenței Reale. Iar Mill nu admite ceva care să depășească criteriile logicii intelectului.

Ceea ce nu înseamnă, consideră el, că religia nu ar fi utilă. Și nu este vorba numai de plăcerea estetică pe care ne-o produce, ci și de binele pe care ne îndeamnă să-l facem. Mill a scris un articol despre *Utilitatea religiei.*

Din perspectiva Existenței Reale, el consideră însă că Divinitatea este bună, dar nu atotputernică, căci în Lume există și Răul. Mai mult, că în Lume există o permanentă luptă între forțele binelui și ale răului. Or, lupta omului alături de forțele Binelui este unul dintre cele mai mari stimulente morale. Iar prin figura lui Iisus Hristos, religia creștină oferă un model sublim al umanității.

De aici însă până la admiterea unor personificări ale Răului în maniera spiritului faustic de care vorbea Spengler nu mai este decât un pas.

VIII. Evoluționismul pozitivist: Darwin și Spencer

Raportarea la Existența Reală, ca la un fapt exterior, gata constituit, și la aprecierea ei ca atare, dintr-o perspectivă economico-axiologică, specifică empirismului pozitivist englez, am văzut că ne conduce, la John Stuart Mill, spre așa-numitul „utilitarism". Adică la aprecierea întregii Lumi, a vieții materiale și spirituale, în funcție de utilitatea sau valoarea ei de întrebuințare, noțiune obișnuită în economia politică. Până și religia, infirmabilă din perspectiva pozitivistă a verificabilității empirice, poate fi apreciată din perspectiva utilității sale. Cu alte cuvinte, poate fi folosită în slujba binelui uman.

Apare la Stuart Mill, teoretizată, ideea de tip faustic, proprie lumii occidentale, de confruntare, chiar de luptă a două divinități sau principii, una a binelui și alta a răului. Perspectiva utilitaristă a mitului faustic va fi aceea de utilizare a răului în scopuri personale. De contract cu diavolul și forțele răului. Pe plan teoretic, până la pasul acesta mai sunt necesare câteva condiții. Este vorba, în primul rând, de acumularea unor date științifice care să infirme religia creștină și care să conducă la un fel de ateism științific, principial, anticreștin, pe terenul căruia să poată fi aruncate semințele răului. Atâta timp cât cineva mai are o cât de slabă credință creștină va ezita să se dedice răului, numai cu speranța goetheană a iertării păcatului. Thomas Mann, mai apropiat de zilele noastre, renunță la această speranță. El își pedepsește personajul în mod exemplar, lăsând să se înțeleagă că, și în aceste condiții, adică a pedepsirii în această viață, tot merită să facem contractul cu Diavolul, pentru avantajele pe care ni le oferă în cei 24 de ani cât este valabil contractul. Ceea ce se presupune aici, în mod implicit, este eliberarea prin moarte, ceea ce denotă o poziție necreștină.

De mare importanță pentru tabăra anticreștină o constituie *teoria evoluției speciilor* a lui **Charles Darwin** (1809-1882). Aceasta, în ciuda faptului că Darwin însuși nu i-a dat această semnificație.

Problema evoluționismului se conturase independent de dialectica hegeliană care o presupune principial. Ea are ca premisă, de data aceasta, confruntarea nu cu Existența Reală, făurită de om, ci cu Existența brută pe care omul a reușit s-o cunoască extensiv atât în spațiu, cât și în timp. Mai precis, în legătură cu speciile

vegetale și animale, a reușit să cunoască zone greu accesibile, la mari distanțe, dar și să descopere prin săpături, făcute în alte scopuri, urmele unor specii dispărute din care au provenit cele actuale. Darwin a avut ocazia să facă o călătorie de cinci ani prin America de Sud și a vizitat insula Galapagos.

El a observat diversitatea organismelor de aceeași specie în funcție de condițiile diferite în care trăiesc. Așa numita dependență de mediu. A ajuns și la concluzia luptei pentru existență și a superiorității prin adaptabilitate. În esență, la concluzia facultății de variabilitate a speciilor, fără de care n-ar fi posibilă nici o evoluție. În 1859, după mulți ani de muncă, îi apare celebra lucrare *Originea speciilor*.

Lupta pentru existență este un concept care are repercursiuni negative pe plan moral, dar poate să justifice tendința faustică de a face rău altora pentru binele propriu. Teză clar anticreștină, care nu-i aparține însă lui Darwin. Mai mult, în *Originea speciilor*, el susține că primele forme de viață au fost create, ceea ce sugerează că evoluția speciilor nu este în principiu o idee necreștină, ci una care diferă însă de dogma creștină din *Pentateuh*, ceea ce convine perfect poziției anticreștine.

Selecția naturală se face în două direcții, în lupta speciilor cu alte specii, dar și în lupta aceleiași specii cu mediul. Dar nu numai variabilitatea, ci și *moștenirea ereditară* a trăsăturilor dobândite facilitează selecția naturală.

Concepția lui Darwin a fost considerată de tip inductiv, ca pornind de la observarea faptelor, a fosilelor și a vieţuitoarelor actuale, generalizarea rezultatelor și apoi verificarea și respectiv confirmarea lor empirică. Dar el însuși a spus adesea că teoria lui este totuși speculativă, că ea depășește domeniul verificabil atât în trecutul îndepărtat, cât și în viitor. Darwin spune chiar mai mult, că nu poți fi un bun observator dacă nu ești în același timp speculativ. Și, în plus, el consideră că întreaga sa teorie nu este decât o ipoteză care nici nu se poate dovedi prin probe directe. Pe linia utilitarismului, el consideră că evoluția speciilor se dovedește mai convenabilă și explică mai mult decât fixismul anterior. Infirmarea parțială a teoriei sale de către genetica modernă era prevăzută de către Darwin ca posibilitate. El simțea adesea că mai intervine ceva în plus, un mecanism care îi scapă. Cine să fie oare Diavolul, se întreabă el, care determină totuși fiecare variație la momentul potrivit ?

În esență, ipoteza lui Darwin se referă la selecția variațiilor în funcție de anumiți factori, dar nu de formarea variațiilor, al cărei mecanism s-a dovedit astăzi că este genetic. Dar nici genetica nu poate răspunde la întrebarea referitoare la cauza primelor variațiuni. Pentru Darwin, cel puțin, originea vieții rămâne o enigmă.

O altă problemă de nuanță evident antibiblică o constituie *descendența omului* din animale inferioare de care diferă numai prin aspecte de ordin cantitativ. De aici s-au inspirat tot felul de ilustrații vulgare ale descendenței omului din maimuță. În fapt, nu se poate vorbi decât despre un strămoș comun al omului și al maimuței.

Un alt aspect demn de remarcat al teoriei lui Darwin, care diferă principial de schema evolutivă a lui Hegel, îl constituie faptul că selecţia naturală, după Darwin, presupune nu numai evoluţia, ci şi involuţia speciilor şi deci dispariţia lor, ca şi a vieţii în genere.

După propria sa mărturie, Darwin nu se considera ateu, ci agnostic, considerând că există probleme care depăşesc capacităţile inteligenţei umane.

Tot evoluţionist şi chiar anterior lui Darwin, a fost **Herbert Spencer** (1820-1903), care, în sistemul său de filosofie în 10 volume, tratează despre evoluţia în biologie, psihologie, sociologie şi etică. El are deci un sistem filosofic de tip disciplinar, în sensul pozitivist al lui Auguste Comte. În toate domeniile însă este prezentă evoluţia.

Întregul eşafodaj vizează de data aceasta combaterea religiei în genere, ca fiind tot ceea ce se opune mai mult ştiinţei moderne. Spencer pune în evidenţă contradicţiile la care se ajunge prin admiterea unei fiinţe supreme. Aceasta ar fi fost inventată pentru a nu considera că lumea îşi este propria ei cauză. (Dar astfel fiinţa supremă, ipotetică, rămâne tot fără o cauză diferită.) În plus, fiinţa supremă sau absolută nu poate fi concepută în spaţiu şi timp. Absolutul nu poate fi conceput nici măcar prin analogie cu ceea ce este în spaţiu şi timp.

Argumentele lui Spencer contra divinităţii sunt de natură existenţială. În ultimă instanţă, Dumnezeu trebuie respins fiindcă nu poate fi perceput.

Aceasta nu înseamnă însă că n-ar fi existat şi în domeniul religiei o evoluţie de la concepţii primitive până la un fel de agnosticism de tipul celui recunoscut de Darwin.

Scopul filosofiei, după Spencer, ar fi acela de a oferi o concepţie unificatoare a ştiinţelor particulare. Ea are menirea de a găsi legile comune ale tuturor ştiinţelor, comune întregului câmp al experienţei.

Trebuie admis în primul rând faptul că orice cunoştinţă, în spirit empirist, trebuie să presupună acordul perfect între *reprezentarea* lucrurilor şi *prezentarea* lor.

Noi gândim întotdeauna prin relaţii: de asemănare, deosebire, succesiune şi coexistenţă. Prin analogie cu propriul nostru comportament, putem considera că tot ceea ce se întâmplă presupune un efort la baza căruia trebuie să stea o *forţă*.

Principiul de bază al acţiunii acestei forţe îl constituie conservarea energiei. Acesta este şi principiul unificator al filosofiei.

Filosofia trebuie să fie însă şi o teorie a evoluţiei. Orice fenomen îşi are istoria lui, apare, se dezvoltă şi dispare. Misiunea filosofiei este de a descoperi ceea ce are în comun orice proces de evoluţie.

Spencer găseşte trei caracteristici ale evoluţiei. Prima este *concentrarea* sau integrarea. Ea presupune o separaţie şi în acelaşi timp o acumulare de diferite elemente. La nivel anorganic ar fi vorba de ceva de genul ipotezei Kant-Laplace în care sistemul solar se naşte prin concentrarea materiei dintr-o nebuloasă

primitivă. Orice creştere organică se realizează prin acumularea de substanţe care se găsesc în mod normal dispersate. La nivelul gândirii, este vorba de reunirea mai multor reprezentări diferite. La nivel social, este vorba de concentrarea indivizilor în grupuri.

O a doua caracteristică a evoluţiei o constituie *diferenţierea*. Concentrările despre care a fost vorba se diferenţiază. Se produce trecerea de la omogen la heterogen. Diferenţierea planetelor, de exemplu, în funcţie de distanţa lor faţă de soare. La nivelul organismelor se produce până şi diferenţierea părţilor componente. Percepţiile evoluează de la vag la clar şi distinct. Pe plan social apare diviziunea muncii.

O a treia caracteristică o constituie *determinarea*. Trecerea de la nedeterminat la determinat înseamnă evoluţie, trecerea spre nedeterminat înseamnă involuţie la orice nivel. Ca şi la Darwin, rămân şi aici probleme deschise. Ce sau cine determină trecerea de la omogen la heterogen ? A existat oare omogenitate absolută ? *Supa originară* despre care se vorbeşte în cosmogonia actuală ? Spencer optează pentru omogenitatea relativă.

Ar exista o mişcare universală ritmică de alternanţă a evoluţiei şi a involuţiei care se repetă la infinit.

Spencer consideră că formele organice nu evoluează din cele anorganice. Or, există un fel de viaţă organică neorganizată, primitivă.

Viaţa socială este comparată cu cea organică. Societatea este un fel de organism, dar invers faţă de acesta. Organismul garantează conştiinţa părţilor izolate, pe când în societate întregul este inconştient, deşi e compus din fiinţe, respectiv din părţi conştiente. Aceasta este cauza pentru care, în ciuda faptului că fiecare individ judecă raţional, societatea poate să evolueze într-un sens pe care să nu-l dorească nimeni.

Spencer distinge două tipuri de societăţi: militariste şi industrialiste. El consideră că socialismul este de tip militarist prin faptul că transformă muncitorimea într-un fel de armată în care sunt prescrise atât profesiile, cât şi salarizarea, ceea ce conduce la involuţie prin omogenizare.

Ar exista şi o altă cale a dezvoltării sociale în care să se ţină cont de aspiraţiile intelectuale şi estetice ale indivizilor, indiferent de utilitatea acestora pe care o urmăresc societăţile industrialiste.

Această societate intermediară are caracteristici utopice.

Oricum, în orice domeniu ne-am afla, totul se desfăşoară conform principiilor prime ale filosofiei evoluţioniste de tip pozitivist, în care nu mai există nici un loc pentru vreo fiinţă supremă.

Ce sens ar mai avea o astfel de fiinţă ? Răspunsul implicit este: nici un sens.

În felul acesta sunt create premisele filosofice pe baza cărora se poate trece la un atac direct şi făţiş împotriva oricărei religii şi, în mod special, împotriva creştinismului.

IX. Anticreştinismul lui Feuerbach

Pentru desăvârşirea spiritului faustic occidental, a condiţiilor necesare pentru un contract generalizat cu forţele răului, era necesară căderea religiei creştine. Faptul este în aparenţă paradoxal, căci religia creştină, prin deplasarea interesului faţă de lumea pământeană spre lumea de apoi, ca şi prin blândeţea ei proverbială (de a întoarce şi celălalt obraz), oferă, principial, posibilitatea dominării Existenţei Reale sau a Lumii de către reprezentanţii Răului care nu cred în Lumea de apoi. Lucrurile stau însă altfel. Creştinii, în Lumea Creştină, au pretenţii de comportament creştinesc şi de la cei care îi conduc. Ba, mai mult, pretind ca aceştia să fie exemple de comportament creştin. Or, acest lucru nu poate fi mimat.

În plus, forţele răului nu au nevoie numai de conducători, ci de foarte mulţi executanţi, care pot fi orice numai creştini nu. În aproape două milenii de creştinism, vrând, nevrând, comportamentul Occidentului respecta cele 10 porunci. Cel puţin la mijlocul secolului al XIX-lea.

Pozitivismul francez, cu proslăvirea ştiinţelor, empirismul şi utilitarismul englez, căruia i se adaugă, prin Darwin şi Spencer, evoluţionismul, creează premisele unui atac frontal, decisiv, împotriva creştinismului, şi anume pe plan teoretic, filosofic. Nu prin lamentaţii sau injurii de tip voltairian şi nici prin simplul apel la senzaţii şi percepţii, cum au încercat materialiştii francezi, ci prin *demonstraţii logice*.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) a fost la început hegelian, ca şi alţi doi adversari ai creştinismului, numiţi „tinerii hegelieni“, David Strauss şi Bruno Bauer. Strauss considera că evangheliile sunt povestiri care s-au născut ca şi vechile mituri, iar Bauer le considera creaţii ale evangheliştilor.

Pe Feuerbach nu-l interesează izvoarele creştinismului şi nici aspectele lui istorice, ci *esenţa* religiei şi a creştinismului în mod special şi, totodată, combaterea cu această ocazie a filosofiei idealiste, speculative, a lui Hegel.

În primele sale lucrări, scrise puţin după vârsta de 20 de ani, pe Feuerbach îl preocupă raportul dintre logică şi natură sau, hegelian vorbind, dintre Fiinţă şi Existenţă. Ne amintim că Hegel trecea de la Logică la Filosofia Naturii şi, în

Logică, de la Ființă la Existență. Ceea ce caracterizează așa-numitul „idealism absolut".

Feuerbach adoptă poziția contrară, de tip materialist. Spunem „de tip materialist", căci nu este de ajuns pentru materialism să recunoaștem primatul Existenței față de gândire sau Ființă, ci trebuie să precizăm și natura materială a Existenței. Pe Feuerbach îl interesează inițial numai prioritatea.

Ceea ce Hegel a numit Ideea Absolută sau Rațiunea Universală, zice Feuerbach, nu este altceva decât rațiunea omenească izolată în mod arbitrar de către omul însuși. Deci, legile de dezvoltare ale Ideii din *Logica* lui Hegel nu sunt altceva decât legile gândirii omenești, concepute însă ca separate de om. La care trebuie să adăugăm, ceea ce omite Feuerbach, că la Hegel nu este vorba de legile intelectului, ci de ale speculațiunii. Feuerbach simplifică deci mult sistemul lui Hegel pentru a-l combate mai ușor.

Gândirea redusă la intelect este identificată de Feuerbach cu gândirea obișnuită a omului, care nu este altceva decât reflectarea Existenței Reale sau a Lumii care există în afară și independent de om. Ființa, consideră el, nu este decât abstracția Existenței. Filosofia ar trebui să pornească de la Existență, de la Existența Reală, de la lucrurile care există, căci nu putem gândi că poate să devină decât ceva care există efectiv și nu abstracția existenței.

Caracterul demiurgic al Ideii din *Logica* lui Hegel îl conduce pe Feuerbach la concluzia că Ideea Absolută nu este altceva decât o denumire filosofică dată de Hegel lui Dumnezeu.

Combaterea idealismului hegelian coincide deci cu combaterea religiei și, totodată, cu combaterea vechiului regim politic german, bazat pe religia creștină, dar și pe filosofia lui Hegel, la modă pe atunci.

Feuerbach vorbește despre o nouă eră care devine și trebuie să devină anticreștină. „Creștinismul, zice el, este negat în spirit și în inimă, în știință și în viață, în artă și în industrie, temeinic, fără scăpare, irevocabil, fiindcă oamenii și-au însușit adevărul, umanul, antisacrul." I s-a răpit creștinismului orice putere de opoziție. Negația de până acum era inconștientă. Dar creștinismul se opune acum direct în calea libertății politice, a schimbării vechiului regim. Începe o nouă eră care face necesară o nouă filosofie hotărât anticreștină.

Terminologic, noua filosofie a lui Feuerbach este numită de către el însuși „antropologie". Adică o filosofie despre om și umanitate. Dar despre un om integral, cu suflet și trup, cum există realmente. Sufletul, ca fenomen al gândirii, simțirii și voinței, este o funcție a creierului, dar numai atunci când acesta este în capul și respectiv în corpul omului. Noua filosofie, zice Feuerbach, face din om și din natura înconjurătoare a omului, adică din Existența Reală, obiectul unic, universal și suprem al filosofiei. Deci, face din antropologie o știință universală.

Contrar lui Hegel, pentru care Lumea trebuia să fie construită, şi anume de către Spiritul Absolut, pentru Feuerbach, Existenţa Reală este anterioară, gata făcută, o dată şi pentru totdeauna. Oricum, ea n-a putut să provină din Spiritul Absolut, care nu reprezintă nimic altceva decât ipostazierea sufletului omenesc, despărţit de corpul uman şi considerat că există în afară de noi ca un fel de fantomă. Substanţa acestui Spirit Absolut o constituie categoriile logicii care sunt de fapt categorii ale gândirii omului. Esenţa *Logicii* lui Hegel o constituie gândirea omului aşezată în afara oamenilor. Acelaşi lucru, consideră Feuerbach, se petrece şi în teologie, în care fiinţa omului a fost despărţită de acesta şi transformată în fantoma lui Dumnezeu. Fiinţa lui Dumnezeu este fiinţa omului, aşezată în afara oamenilor. În felul acesta gândirea şi fiinţa sunt considerate transcendente. După Feuerbach, însă, nu există transcendenţă. Nu există nimic care să depăşească Existenţa Reală.

El combate „obiectul în sine" kantian şi formele *a priori*. Lumea există în spaţiu şi timp.

Gnoseologia lui Feuerbach este simplist-senzualistă. Între simţire şi gândire nu există decât deosebiri cantitative. Gândirea este un fel de senzaţie lărgită, extinsă la ceea ce este îndepărtat sau absent. Important pentru Feuerbach este faptul că nu există altă legătură între Existenţă şi gândire decât omul, care reprezintă într-un anumit sens chiar unitatea dintre gândire şi Existenţă, fiind o parte a Existenţei care gândeşte. Nu eul, nu raţiunea, nu sufletul şi nici spiritul nu gândeşte, ci numai omul.

Feuerbach nu este însă solipsist. Şi, pentru evitarea unor pretinse cunoştinţe pur individuale, vedenii sau revelaţii, el consideră că ceea ce văd singur este îndoielnic, este sigur numai ceea ce văd şi alţii. Criteriul adevărului este legat de asentimentul oamenilor, indiferent dacă este vorba de senzaţii, de idei sau teorii.

Lucrarea principală a lui Feuerbach este *Esenţa creştinismului*, apărută în 1841. Ea are două părţi: prima despre *Esenţa adevărată, adică antropologică a religiei* şi a doua, despre *Esenţa neadevărată, adică teologică a religiei*.

Ideea fundamentală este că omul l-a creat pe Dumnezeu şi, deci, cunoaşterea lui Dumnezeu este cunoaşterea de sine a omului.

Esenţa omului o constituie raţiunea, voinţa şi inima. Ultimul termen nu este prea ştiinţific. Puterea sau facultatea raţiunii constă în cunoaştere, puterea voinţei în tăria caracterului, iar puterea inimii în iubire.

În religie, omul s-a înstrăinat de propria sa esenţă umană pe care a ipostaziat-o în fiinţa divină. Fiinţa divină nu este altceva decât fiinţa omului despărţită de om, considerată independentă de acesta şi venerată drept o altă fiinţă. Toate atributele divinităţii sunt atributele omului, cu deosebirea că, în Dumnezeu, ele întruchipează perfecţiunea absolută. Numai în acest sens omul nu este Dumnezeu şi Dumnezeu nu este om. Dumnezeu este infinit – omul este

finit; Dumnezeu este perfect – omul este imperfect; Dumnezeu este etern – omul este pieritor; Dumnezeu este sfânt – omul este păcătos.

Se observă aici modul superficial în care tratează Feuerbach despre Dumnezeu. El surprinde, numai ca atribute, trei dintre autologiile divinității, *Infinitum*, *Aeternitas* și *Absolutum*, omițându-le pe cele mai importante, *Unum* și *Totum*.

Mai precis, el se va referi la cele trei atribute esențiale ale omului ipostaziate și absolutizate, ceea ce nu epuizează însă caracteristicile divinității.

Dumnezeu apare mai întâi ca ființă opusă omului în raport cu inteligența acestuia. Dumnezeu are o inteligență absolută.

În al doilea rând, el reprezintă perfecțiunea morală absolută, față de moralitatea precară a omului. El este legea morală și binele absolut.

În al treilea rând, el trebuie să fie și o ființă iubitoare. În aceasta, zice Feuerbach, rezidă esența concretă, reală, a lui Dumnezeu. Ea face necesară încarnația sau întruchiparea lui Dumnezeu în om. Într-o persoană dotată cu o dragoste absolută pentru om. Aceasta este Iisus Hristos. Prin Iisus Hristos, Dumnezeu a devenit om, fiindcă iubește omul, suferă din cauza omului și îi este milă de el. Dumnezeu devine om de dragul omului, iar omul este scopul ultim, obiectul iubirii divine.

Se observă ușor, consideră Feuerbach, că Dumnezeu este o ipostaziere a iubirii de sine a omului. Cine iubește omul, suferă pentru el și își manifestă mila, se comportă față de om ca un Dumnezeu.

Reducerea atributelor divine, și mai ales a celor 5 autologii, la atribute umane absolutizate îi permite lui Feuerbach, în mod eronat, nu numai justificarea lui Dumnezeu prin idealizarea omului, ci și invers, divinizarea omului prin preluarea atributelor lui Dumnezeu. Acest lucru ar fi fost imposibil însă, dacă Dumnezeu era conceput corect, ca Transcendență sau Subsistență, ca fiind în primul rând Unul și apoi Totul, ceea ce omul nu mai poate să pretindă a fi în nici o ipostază.

Același lucru este valabil și despre Iisus Hristos. El nu s-a întrupat numai pentru mântuirea și fericirea omului, pentru a-l scuti pe acesta de orice efort în această direcție, cum interpretează Feuerbach. Sensul întrupării simbolizează trecerea din Transcendență în Existență, dar nu se reduce la aceasta. Tot atât de importantă ca întruparea, deci ca Nașterea lui Hristos, este și Înălțarea, deci trecerea lui inversă din Existență în Transcendență, care nu-l mai interesează pe Feuerbach.

În plus, chiar dacă Iisus Hristos ar fi rămas de-a pururi printre noi, aceasta tot n-ar fi însemnat mântuirea noastră. Iisus Hristos nu a venit ca să mântuiască oricum și pe oricine, ci să ne ofere șansa de a ne mântui noi înșine. Și aceasta nu într-o lume viitoare, ci tocmai în această lume și viață. Cum ? Urmându-i pilda. Iubindu-i pe oameni și suferind pentru ei. Căci mântuirea nu înseamnă bunăstare

și huzur, dar nici suferință de dragul suferinței, în vederea unei recompense în viața de apoi.

Or, Feuerbach acceptă și această ultimă alternativă. El critică celibatul și călugăria, pósturile și penitențele, dar uită că acestea nu se fac în sine și pentru sine, numai de dragul unui huzur viitor.

Partea a doua a lucrării, mult mai patetică, se referă la contribuția teologiei pe care o consideră un izvor nesecat de minciuni, iluzii, contradicții și sofisme. Este discutată Existența lui Dumnezeu și aspectele ei contradictorii, ca și revelarea și esența acestuia.

Feuerbach descoperă pretutindeni contradicții și infirmă pe baza acestora întreaga religie creștină. Este partea care a avut cel mai mare succes și care îi conferă calitatea de demolator logic al creștinismului. Care a pregătit terenul pentru doctrinele viitoare, în special pentru comunism. „Nici unul dintre noi, va zice Engels, n-ar fi ajuns la comunism, dacă nu reușea Feuerbach să învingă speculațiile hegeliene despre religie."

Dar Feuerbach greșește și aici. De data aceasta în cunoștință de cauză. Ca „tânăr hegelian", el știa că logica noncontradicției este a intelectului și nu are ce căuta pe tărâmul speculativului. Într-o logică speculativă, nici unul dintre argumentele sale nu mai are valoare. Dar celor pentru care a scris Feuerbach le convenea orice logică cu condiția ca aceasta să fie folosită contra creștinismului.

Considerând că a reușit să surprindă esența creștinismului și viciile teologiei creștine, Feuerbach recomandă renunțarea la ipostazierea ființei umane. Iubirea omului față de Dumnezeu trebuie să fie înlocuită cu iubirea omului față de om.

Dintre cele trei caracteristici ipostaziate ale omului, Feuerbach insistă asupra iubirii. Iubirea trebuie să devină legătura firească dintre oameni, nemijlocită de nici o altă ființă. În măsura în care religia înseamnă legătură, de la *religo, religare*, iubirea trebuie să devină noua religie a omenirii. Omul față de om trebuie să devină Dumnezeu. *Homo Homini Deus*, fără nici un alt intermediar.

Aspectele clasico-tradiționale ale criticii creștinismului la Feuerbach rezidă în referințele la cele trei forme ale rațiunii: noțiunea, judecata și raționamentul și la principiile corespunzătoare ale acestora: principiul identității, principiul noncontradicției și principiul rațiunii suficiente.

Termenul „esență" din titlul lucrării (*Esența creștinismului*) se referă în mod evident la „noțiunea de Dumnezeu". Dumnezeu, fiind o înstrăinare a esenței omului, presupune o încălcare a principiului identității, care trebuie conectată. Dumnezeu nu poate să fie diferit de om, căci reprezintă esența omului, deci Dumnezeu=om sau „omul trebuie să devină Dumnezeu față de om".

Vicierea principiului identității la nivel noțional determină contradicții la nivel judicativ, adică afirmarea și negarea simultană a unui predicat despre

noțiunea unei esențe înstrăinate care este și om, și divinitate. Evangheliile sunt pline, după Feuerbach, de asemenea contradicții.

În fine, teologii, care fac tot felul de raționamente cu astfel de noțiuni (lipsite de identitate) și judecăți (contradictorii), ajung în mod firesc la tot felul de sofisme, permițându-și, în ultimă instanță, să dovedească sau să infirme orice. Și Feuerbach aduce numeroase exemple care să-i ilustreze cele trei tipare de carențe logice ale creștinismului și ale religiei în genere.

X. Filosofia materialist dialectică

Critica distructivă a religiei făcută de Feuerbach cu argumentele logicii tradiționale, deși nu are nici o valoare din perspectivă dialectico-speculativă, a favorizat apariția unor doctrine filosofice, mai mult sau mai puțin fundamentale, care au stat la baza unor acțiuni efective, practice, de luptă împotriva creștinismului și împotriva societății creștine burghezo-capitaliste occidentale. Este vorba de doctrinele care au stat la baza mișcărilor comuniste, de extremă stângă și a celor fasciste, de extremă dreaptă.

Asistăm în felul acesta la apogeul atitudinii critice față de Existența Reală, de la pesimismul lui Schopenhauer, la revolta lui Nietzsche și apoi la revoluția comunistă și fascistă, la încercarea de distrugere a Existenței Reale, a Lumii. „Zdrobiți orânduiala cea cruntă și nedreaptă", cum zicea și poetul.

Marxismul, ca filosofie, este legat de comunism, ca partid și regim politic. Ele sunt într-o permanentă conexiune; spre deosebire de filosofiile precedente care nu aveau implicații politice și sociale directe. Explicația acestei situații rezidă și în faptul că marxismul este o doctrină activă, pe când cele tradiționale erau interpretative.

Fundamentală aici este teza lui Marx, după care: „Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba." Pentru această „schimbare", locul filosofului nu mai este printre cărți, ci în mijlocul oamenilor pe care trebuie să-i instruiască, să-i organizeze și să-i conducă.

Marxismul în genere se consideră că are trei părți doctrinale: economia politică, comunismul științific, numit uneori și socialism științific, și filosofia.

Economia politică este bine reprezentată, mai ales prin lucrarea *Capitalul* (1867) a lui Marx, în patru volume monumentale, inspirate mai ales după economiștii englezi Smith și Ricardo. Aceștia considerau că relațiile de producție capitaliste sunt produsul unui proces natural corespunzător nivelului de dezvoltare al forțelor de producție, iar societatea capitalistă este singura corespunzătoare cerințelor naturii umane. Marx considera, dimpotrivă, că relațiile capitaliste, bazate pe proprietatea privată împiedică dezvoltarea forțelor de producție și, în consecință, trebuie schimbate.

Principial, teza este greşită şi Marx însuşi ar fi trebuit să recunoască faptul că relaţiile capitaliste nu numai că nu trebuie schimbate, dar trebuie permanent întărite, iar proprietatea privată trebuie considerată esenţială pentru om.

Mai ales în lucrarea *Manuscrisele economico-filosofice* din 1844, publicată la noi în Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri din tinereţe*, Edit. Politică, Bucureşti, 1968, se observă maniera speculativ-hegeliană în care Marx justifică necesitatea schimbării.

În procesul de producţie, de producere în genere a ceva, omul se obiectivează pe sine. Îşi obiectivează capacităţile umane: simţurile, inteligenţa, îndemânarea. Omul se identifică cu obiectul muncii sale. Din cauza proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, obiectul muncii nu-i aparţine muncitorului, ci proprietarului, ceea ce înseamnă că muncitorul se înstrăinează de sine însuşi, de propria sa obiectivare.

Mai simplu vorbind, nimeni nu s-a îndoit vreodată că ceea ce produce un meşteşugar este ceea ce ştie el să producă, iar construcţiile sunt ceea ce ştiu să construiască arhitecţii şi inginerii. Existenţa Reală este realizarea în Existenţă a Fiinţei umane, a tuturor capacităţilor umane de simţire şi gândire. Faptul că obiectivarea lor se transformă în înstrăinare este firesc. Căci fiecare individ are nevoie de produsele celuilalt. În industria dezvoltată, capitalistă, muncitorul nu-şi mai obiectivează capacităţile sale, ci capacităţile maşinii şi nici nu-l mai interesează produsele fabricate, ci numai valoarea acestora. Mai precis, ceea ce i se cuvine lui din această valoare. Or, chiar dacă el ar fi şi muncitor, şi patron, tot n-ar putea să obţină valoarea integrală a obiectului produs şi deci s-ar înstrăina sau ar pierde câte ceva. Dar numai operele de artă se produc în unicate. Ceea ce se produce în număr mare aduce profit. Aşa se explică câştigul, atât al patronului, cât şi al muncitorului. Situaţia imaginată de Marx că patronul câştigă furând din câştigul muncitorului nu este corectă decât pentru cazuri falimentare, de corupţie sau de ignoranţă a muncitorilor. În plus, cine garantează faptul că muncitorul, ajuns în locul patronului, nu va proceda la fel ? În statele socialist-comuniste s-a dovedit tocmai acest lucru, că muncitorii-patroni furau mai mult decât capitaliştii. Dovada: salariile muncitorilor comunişti care erau cu mult mai mici decât salariile muncitorilor din capitalism.

Pe plan filosofic, nu numai Existenţa Reală este un produs al activităţii de obiectivare şi înstrăinare a omului, ci şi concepţiile şi credinţele acestuia. Dumnezeu nu este altceva decât fiinţa înstrăinată de sine a omului, cum zicea şi Feuerbach.

Pentru Marx, însă, religia nu este numai o problemă de conştiinţă, ea este în acelaşi timp o cauză reală a exploatării muncitorului, identificându-se cu toate forţele existenţiale înstrăinate de omul-muncitor care se întorc împotriva lui şi îl domină. Atâta timp cât muncitorul mai crede într-o fiinţă sau o forţă străină lui

şi-i acceptă dominaţia, el nu va fi în stare să lupte contra acesteia şi respectiv s-o extermine. Chiar simpla respectare a uneia dintre cele zece porunci: „Să nu ucizi !“ îi lasă pe muncitori dezarmaţi în faţa duşmanului.

Suprimarea religiei şi suprimarea capitalismului coincid în viziune marxistă. Ateismul este însă o condiţie minimă a oricărei concepţii comuniste.

Ceea ce rămâne de făcut, din perspectivă marxistă, este o teorie a comunismului, numit ştiinţific. A treia componentă a marxismului, care se bazează pe teoria economică şi filosofică. Economic, capitalismul trebuie schimbat, căci relaţiile capitaliste de producţie împiedică dezvoltarea forţelor de producţie, iar filosofic, capitalismul contribuie la înstrăinarea forţată a muncii umane, a însăşi esenţei omului.

Ideea de bază a comunismului ştiinţific este desfiinţarea proprietăţii private. În locul acesteia trebuie instituită „proprietatea socială“, „adevărata proprietate socială“, care să-i redea omului propria sa fiinţă înstrăinată. În felul acesta, omul îşi va redobândi adevărata sa esenţă de om uman. Va scăpa definitiv de religie suprimându-i baza materială, respectiv înstrăinarea, dar va scăpa şi de filosofia teoretică despărţită de viaţa practică. Lumea însăşi va deveni filosofică, deoarece Existenţa omului va coincide cu propria sa Esenţă. Cum se va realiza în mod concret acest lucru ne lămureşte Marx în *Manifestul Partidului Comunist* (1848).

Este vorba de revoluţie, dar nu de o revoluţie ca cele precedente, cu caracter naţional, la care n-au participat comuniştii, şi pe care le-a criticat Marx. Revoluţia trebuie să fie mondială, să zdrobească total capitalismul. „Muncitorii nu au patrie“, zice Marx. Domnia proletariatului va duce la desfiinţarea graniţelor naţionale. Exploatarea omului de către om fiind învinsă, va fi învinsă şi exploatarea unei naţiuni de către altă naţiune.

Realizarea societăţilor comuniste a infirmat, de altfel, cuvânt cu cuvânt, fiecare afirmaţie de-a lui Marx. În sistemul comunist s-a ajuns la cea mai cruntă exploatare din istoria omenirii. Au dispărut într-adevăr şomerii, dar dreptul la muncă a fost transformat în muncă silnică. Muncitorii comunişti nu numai că n-au devenit oameni umani, dar au devenit pur şi simplu sclavi, mânaţi la muncă cu biciul prin gulaguri sau muncind de frica gulagurilor.

Mai sunt şi astăzi unii adepţi ai comunismului care consideră că teoria lui Marx era bună, doar aplicarea în practică a fost greşită. Că Marx a prezis revoluţia în ţările avansate, pe când Lenin a realizat-o în cele mai înapoiate. S-a dovedit însă că în ţările capitaliste avansate nu mai este necesară o astfel de revoluţie, iar în ţările înapoiate duce la o mizerie şi mai mare.

Nu practica este vicioasă, ci teoria, şi nu numai în amănunte, ci tocmai în esenţă.

Combaterea religiei şi respectiv anticreştinismul conduce la respingerea categoriei de Transcendenţă sau Subsistenţă.

Pentru marxiști, totul se reduce la Existență. O Existență în evoluție, care pornește însă tot de la Existență, căci, în afara Existenței, nu există nimic. Ceea ce este corect. Doar atât că pentru a exista, pentru a se arăta în afară, ceva trebuie în prealabil să subsiste. Dacă nu se admite că Existența provine din Subsistență, atunci trebuie admis sau că provine din Nimic și deci a creat-o cineva, sau că ea însăși este creatoare, fiind, cum zicea Hegel, o formă de manifestare a divinității. Marxiștilor le convine ipoteza *Big-Bang*-ului, a exploziei originare. Dar aceasta presupune ambele alternative. O explozie a Nimicului care devine Totul sau o explozie a Totului care nu era Nimic.

În plus, ipoteza *Big-Bang*-ului nu este o teorie a Existenței, ci a Existenței Reale, căci, deși este plasată cu mult înainte de existența omului și chiar a Universului, este populată cu tot felul de particule, unele cu existență originar-ipotetică și conduse de legi proaspăt descoperite de om la scară umană, dar extinse la spații și timpuri infinite. Din această cauză, ipotezele despre începutul Universului se schimbă de la o zi la alta, ele nefiind altceva decât extinderi nepermise ale cunoștințelor noastre limitate în domeniul nelimitatului. Or, cunoștințele acestea țin de domeniul Realității și conduc, prin aplicare necritică, ilicită, la o Existență conformă acestei Realități, deci la o Existență Reală fictivă și nu la una brută autentică. Altfel spus, noi, neștiind cum a evoluat Universul, considerăm că a evoluat așa cum ne putem noi imagina, pe baza cunoștințelor limitate de care dispunem. Cum ne schimbăm noi cunoștințele, schimbăm și imaginea Lumii. Marxiștii considerau că în felul acesta se schimbă *forma* materialismului, conținutul său rămânând mereu același, că materia este independentă de gândire și că o determină pe aceasta. Situația fiind însă tocmai inversă, materia nefiind altceva decât ceea ce gândim noi și afirmăm noi despre ea.

Așa-numitul materialism-dialectic cuprindea tocmai o selecție de asemenea afirmații despre materie, mișcare, spațiu și timp, la care erau aplicate legile dialecticii împrumutate de la Hegel: unitatea și lupta contrariilor, trecerea schimbărilor cantitative în schimbări calitative și legea negării negației.

Cu toate că Engels, care a studiat dialectica lui Hegel, dar și științele din vremea sa și a făcut chiar observații interesante asupra acestora, în special asupra matematicilor, și-a numit la început lucrarea *Dialectica în științele naturii*, ceea ce era corect, a sfârșit prin a vorbi, ca și Marx, despre *Dialectica naturii*. Este vorba de așa-numita „răsturnare a dialecticii“ care ar fi fost la Hegel „cu capul în jos“. Dialectica provine însă de la *dialegein*, a vorbi contra sau a se contrazice, deci ea nu are loc decât la nivelul zicerii, al discursului și respectiv al *științei despre natură* și *nu în cadrul* naturii. O inversare grosolană care va conduce la multe infantilisme filosofice. În esență va conduce la înlocuirea conceptului de Existență cu cel de Existență Reală, respectiv materialist-dialectică. Altfel spus, după marxiști nu științele evoluează, ci natura însăși, științele nefăcând altceva

decât s-o copieze. Ele ar fi, ca și gândirea, o simplă reflectare generalizată a materiei prin care, de fapt, aceasta se cunoaște pe sine.

Situația este însă alta, natura a rămas aceeași ca și sistemul solar și Universul, doar concepțiile noastre despre ele s-au schimbat, ca și despre presupusa lor evoluție. Aceasta este Existența. Dar Existența Reală a evoluat prin intervenția noastră asupra ei, și anume în cunoștință de cauză, pe baza a ceea ce *este*, a Ființei și a Realității pe care ne-am construit-o în decursul timpului prin confruntarea a ceea ce există cu ceea ce este.

Eroarea marxistă apare și mai pregnant la nivelul Existenței Sociale care este indiscutabil o Existență Reală – o existență a omului făcută de om. Dar, așa cum considerau economiștii englezi, procesul constituirii Existenței Sociale trebuie să fie un proces natural, corespunzător naturii umane, chiar dacă el ne pare uneori și chiar este nedrept sau neplăcut pentru unii sau pentru alții.

Marx consideră însă că, din moment ce omul a făcut societatea rea și nemulțumitoare, tot el o poate face bună. Nefiind vorba firește de unul și același om. Lumea rea au făcut-o capitaliștii, lumea cea bună o vor face proletarii. Marx acceptă de altfel faptul că până la societatea capitalistă (inclusiv) procesul s-a desfășurat natural, filosofii nefăcând decât să-l interpreteze ca și economiștii. A sosit însă vremea de a-l schimba. Faptul că așa ceva se poate l-au dovedit revoluțiile. Perfecționarea mijloacelor de exterminare în masă permite celor care dețin arme, indiferent cine ar fi, să domine. Revoluțiile pe care le-a disprețuit Marx apăruseră însă exact în procesul acela natural de dezvoltare a Existenței Sociale. Iar toți teoreticienii revoluționari, mai mult sau mai puțin socialiști, ca și *trade-union*-iștii englezi, fiecare cu mijloacele lor, luptau pentru drepturi materiale concrete și aveau programe realizabile imediat, bazate pe propriile lor necesități.

XI. Pragmatismul. Peirce și James

Pragmatismul este corespondentul capitalist al marxismului. Este filosofia practică a vieții cotidiene capitaliste, așa cum marxismul devenise filosofia cotidiană a vieții socialiste. Aceasta și explică adversitatea deosebită a marxiștilor față de pragmatism, numit și „filosofie a imperialismului“ (cf. H.G. Wells, *Pragmatismul – filosofie a imperialismului*, Edit. de Stat pentru Literatură Politică, București, 1958). Socialismul s-a dovedit falimentar, iar capitalismul prosperă. Este evident că socialismul n-a pierit din cauza filosofiei marxiste, iar capitalismul nu prosperă din cauza pragmatismului. Dar, pe de altă parte, socialismul a fost precedat și s-a născut pe baza filosofiei marxiste care și-a propus să schimbe Lumea, pe când capitalismul a precedat pragmatismul care nu a făcut altceva decât să-l interpreteze, în sensul tradițional al filosofiei, încercând să pună de acord teoria filosofică cu exigențele vieții capitaliste.

Obiectul de studiu îl constituie în ambele cazuri Existența Reală, Lumea sau Viața, cu cele două componente ale sale: Natura și Societatea, adică Existența Naturală și Existența Socială. Existența Reală Socială este, firește, capitalismul. Atitudinea marxistă și neomarxistă față de capitalism este critică și teoretizează, într-o formă sau alta, schimbarea sau chiar zdrobirea lui. Atitudinea pragmatică, chiar dacă nu este apologetică, militează pentru adaptarea omului și a comunităților umane la condițiile existente, bune sau rele, pe care le oferă capitalismul.

Originea pragmatismului o constituie economia politică engleză, conform căreia capitalismul este rezultatul unui proces natural de dezvoltare a bazei economice a societății, și empirismul utilitarist englez. Ele au constituit sursele de inspirație ale primilor filosofi americani.

Pragmatismul în genere este mai mult o atitudine decât o teorie, legată de exersarea simțului practic care determină succesul social, bunăstarea și mulțumirea, dacă nu chiar fericirea. Această atitudine era dominantă pe continentul american, invadat de oameni întreprinzători. Reușita era a celui care dispunea de mai multă inspirație practică, mai mult sau mai puțin cinstită. Nereușitele, dezastrele și moartea nu erau date niciodată pe seama societății. Vina o purtau indivizii și comunitățile care nu se puteau adapta sau nu știau să se orienteze. „Ce trebuie să faci ca să

ajungi milionar ?“ era o întrebare firească pe care şi-o punea orice american după războiul de secesiune. Era deci firesc ca tocmai în acest mediu să fie teoretizată atitudinea pragmatică şi ridicată la nivel filosofic. Nu este întâmplător faptul că pragmatismul, ca şi marxismul, a fost considerat o „revoluţie“ în domeniul filosofiei, căci el orientează, într-adevăr, interesul filosofic spre o zonă cu totul neglijată în trecut: reuşita omului în viaţă. Dacă marxismul recomanda schimbarea societăţii pe placul omului, mai precis al unui grup de oameni, pragmatismul recomandă, dimpotrivă, schimbarea atitudinii omului în genere faţă de societate.

Primul reprezentant american al pragmatismului a fost **Charles Sanders Peirce** (1839-1914). În româneşte i-a apărut o culegere de texte intitulată *Semnificaţie şi acţiune*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1990.

Peirce introduce termenul de „pragmatism“ (iar ulterior pe cel de „pragmaticism“) de la grecescul *pragma* (lucru, lucrare, acţiune), inspirat de distincţia kantiană dintre raţiunea practică sau raţiunea morală şi raţiunea pragmatică sau raţiunea utilitară.

Gândirea lui Peirce a avut un traseu sinuos, cu multe rătăciri prin domenii ştiinţifice, prin chimie şi logică, de exemplu, şi tot felul de scrieri nesemnificative şi nesistematice.

Pe linia empirismului englez, Peirce identifică Existenţa cu cunoaşterea ei, ceea ce face lipsit de sens obiectul în sine kantian. Nu există nimic incognoscibil, ci doar necunoscut încă. Spre deosebire de empiriştii englezi, Peirce nu este senzualist, dar practică un nominalism la fel de accentuat. Deşi exprimările sale au adesea aspecte realiste şi chiar conceptualiste.

Peirce este considerat părintele *semioticii*, al teoriei generale a semnelor, care, în logica simbolică, se împarte în: sintaxă, semantică şi pragmatică. Peirce a tratat despre toate aceste aspecte ale semanticii. Dar el a considerat că nu există decât gândire în semne. Cuvintele sunt considerate semne şi propoziţiile relaţii între semne. Semnul nu se referă însă numai la obiectul desemnat, ci şi la ideea despre obiect. Prin „ideea despre obiect“ înţelege însă efectele obiectului respectiv. Aceste efecte sunt în legătură cu experienţa subiectului cunoscător, care poate să fie individuală sau colectivă – experienţa comunităţii. În acest sens, validitatea unei inferenţe logice depinde de experienţa subiectului cunoscător. Ceea ce este valabil pentru unul poate să nu fie valabil pentru altul, în funcţie de experienţa comunităţii din care face parte.

Lucrurile au un anumit comportament al lor, dar şi persoanele care le utilizează au comportamentul lor şi propriile lor obişnuinţe. Spre deosebire de domeniul practicului, despre care vorbea Kant, bazat pe certitudini mai mult sau mai puţin ştiinţifice, apare astfel domeniul pragmaticului bazat pe obişnuinţe. Aici este esenţială fixarea unui scop uman clar conturat.

În cazul cunoaşterii obişnuite nu se procedează formal-sintetic. Orice rezultat poate fi pus la îndoială şi, de regulă, chiar aşa se întâmplă. Îndoiala

stimulează investigaţia şi conduce în cele din urmă la o convingere. Or, această convingere nu este decât o opinie. În mod normal, nu se urmăreşte nici măcar obţinerea unei opinii adevărate, căci, de îndată ce ajungem la o convingere fermă, suntem pe deplin satisfăcuţi, indiferent dacă această convingere este falsă sau adevărată. Şi este cert că fiecare dintre noi consideră în mod obişnuit că propriile lui convingeri sunt adevărate. Din punct de vedere pragmatic, deci, nu se urmăreşte pur şi simplu cunoaşterea adevărului, ci obţinerea unei convingeri satisfăcătoare. Adevărul este subordonat utilului, avantajului individual sau colectiv.

Această împletire a planurilor, de obiectiv şi subiectiv, de cauzalitate şi finalitate, de practic şi pragmatic, plasează întreaga discuţie la nivelul Existenţei Reale, al Lumii sau Vieţii efective din care nu poate să lipsească omul, în care acesta este angrenat şi după care el trebuie să se muleze, dar nu oricum, ci cu toată convingerea care este, în fond, spre avantajul şi propria lui satisfacţie.

Poziţia este evident contrară marxismului care presupune întotdeauna un om revoltat pe lume, inadaptabil. Decât să se schimbe el, preferă să dărâme lumea.

Pe de altă parte, se observă totuşi tenta subiectivistă a pragmatismului şi o anumită notă de perfidie intelectuală. Căci de la considerarea convingerii sale ca adevăr poate să urmeze şi infirmarea adevărului prin convingeri false sau pur şi simplu prin falsuri avantajoase sau satisfăcătoare. Ceea ce denotă că, cel puţin în practica marxistă a statelor totalitare pe care le cunoaştem, după obţinerea puterii, practica revoluţionară a fost înlocuită cu comportamentul pragmatic de adaptare la condiţii mult mai precare decât cele capitaliste. Pragmatismul socialist, numit pe bună dreptate *şobolanocraţia*, presupune adaptarea, mularea omului la nişte condiţii evident subumane.

Sunt cunoscute mai ales cele patru metode de fixare a convingerii din lucrarea *Fixarea convingerii (The fixation of belief* din 1877), în care *belief* poate fi tradus şi prin „credinţă“, dar nu cu semnificaţie religioasă.

Prima este *metoda tenacităţii*. Ea se bazează pe faptul că nu există un adevăr obiectiv, cel puţin pentru fiecare individ în parte. Fiecare poate să ţină la propria lui convingere. Ceea ce contribuie la fixarea ei este în primul rând reuşita personală sau reuşita altora. Convingerile acestea sunt legate de anumite acţiuni sau activităţi. Nu este vorba de convingeri banale care să conteste, de exemplu, certitudinea simţurilor că frunzele sunt verzi sau zăpada este albă. Fixarea unei convingeri prin tenacitate presupune un efort susţinut, căci altfel nu se poate ajunge la rezultatul scontat şi deci la satisfacţia obţinerii lui. Presupune consecvenţă şi perseverenţă, până se ajunge la formarea deprinderii treptate cu acea convingere care înseamnă fixarea ei. „Prin repetare continuă, insistând, zice Peirce, asupra a tot ceea ce ne poate conduce la convingerea respectivă şi învăţând să întoarcem spatele cu dispreţ şi ură la tot ceea ce ar putea să o tulbure.“

Există, firesc, numeroase exemple de reuşite depline şi spectaculare care au pornit de la convingeri sau credinţe considerate unanim ca false. Heinrich

Schliemann, de exemplu, a descoperit Troia, Micene și Labirintul din Creta, mormântul lui Agamemnon sau comoara lui Priam, pornind de la simpla lui convingere din copilărie că tot ceea ce spune Homer în *Iliada* este adevărat. Or, *Iliada* era considerată până atunci, de către toți istoricii, ca o carte de povești.

Majoritatea convingerilor eficiente nu sunt însă nici false, nici considerate ca false, ci greu sau imposibil de realizat. Cine vrea, de exemplu, să-și fixeze convingerea că va ajunge un filosof de formula I, are nevoie de multă tenacitate. Să învețe limbile clasice și moderne, istoria filosofiei și a științelor, toate disciplinele particular filosofice, ca abia după aceea să-și poată forma propria lui concepție de ansamblu. Nu este de ajuns să vrei, trebuie să și poți, și chiar dacă vrei și poți, îți trebuie multă tenacitate. Numai atunci când deprinderea, cu eforturi greu de imaginat, care te costă adesea sănătatea, munca devine și o plăcere, îți produce satisfacția lucrului bine făcut, abia atunci se profilează rezultatele. Când știi să te dăruiești obiectului muncii tale, să te mulezi după cerințele lui, obținând în același timp cele mai elevate satisfacții și bucurii, atunci te apropii de victorie. Altfel, vei urî filosofia, vei lupta împotriva ei sau pur și simplu vei considera că nici nu există. Or, șansa fixării credinței în filosofie este tenacitatea timpurie. Cine fuge de greutăți, cine se ascunde de ele, riscă întâmplarea celor doi îndrăgostiți care se jucau de-a ascunselea: „Și-atât de bine s-au ascuns/ Că niciodată nu s-au mai găsit."

Deși are valențele ei pozitive, metoda tenacității pur individuale poate în multe cazuri să contravină convingerilor colective. Când cineva constată că nu toți gândesc la fel sau că ceea ce crede el nu este realizabil, trebuie de regulă să-și schimbe opinia. Să țină cont de criteriul gnoseologic, admis anterior, de experiența comunității. Există o a doua metodă de fixare a convingerilor valabile nu numai individual, ci și colectiv. Este vorba de *metoda autorității*, care constă în folosirea de către stat sau de către alte instituții de tip restrictiv sau educativ a unor mijloace de impunere a convingerilor. Un anumit tip de învățământ obligatoriu poate să impună convingeri religioase, de exemplu, care sunt credințe propriu-zise. Ele pot produce satisfacții în anumite condiții sau, dimpotrivă, multe suferințe în cadrul cunoscutelor confruntări religioase.

Metoda autorității, când este bine condusă, se dovedește superioară tenacității individuale atât din punct de vedere intelectual, cât și moral. Ea are o sferă largă de aplicabilitate și conduce la rezultate importante pe plan social. Ceea ce nu înseamnă însă că ea poate să acopere totul, să regleze opiniile cu privire la orice subiect. Dar, consideră Peirce, ea este cea mai bună pentru marea masă a oamenilor, care doresc de regulă să fie conduși și se simt mulțumiți în această condiție. Și zice Peirce: „Dacă impulsul lor cel mai puternic este acela de a fi sclavi intelectuali, atunci sclavi să rămână."

Metoda autorității o completează deci pe cea a tenacității și n-o exclude. Nu este vorba aici, cum s-a interpretat tendențios, că Peirce recomandă sclavia

sau menţinerea ei. Dacă cineva este mulţumit cu situaţia de a nu avea convingeri personale şi nici tenacitatea de a şi le fixa, atunci nu are nici un rost să fie lipsit de ceea ce a dobândit pe calea autorităţii, căci astfel ar ajunge să fie privat de orice satisfacţie.

Spiritele mai elevate, chiar dacă nu fac uz de metoda tenacităţii, constată, prin informaţie sau studiu, diversitatea convingerilor şi a credinţelor fie în funcţie de loc, fie de timp. În unele state se impun altfel de convingeri şi, comparându-le, se poate ajunge la concluzia că unele sunt mai bune, iar altele nu. Cu spirit critic pot fi adoptate de la alţii convingeri mai bune. Dar chiar în cadrul aceluiaşi stat, în epoci diferite, au fost impuse credinţe diferite, care au suferit transformări, modificări, ameliorări, ceea ce provoacă îndoieli în legătură cu credinţele autorizate într-un anumit loc şi timp. Există oare convingeri universal valabile care să nu se bazeze pe fapte concrete ? Filosofii susţin că există. Iar *metoda fixării lor este a priori*. Peirce dă ca exemplu considerarea omului ca fiinţă egoistă. Între două acţiuni, indiferent de situaţia concretă, omul o va alege pe aceea care îi oferă mai multă plăcere.

Metoda de fixare *a priori* a convingerii este desigur mai elevată, dar nici ea nu este infailibilă. Dovada o constituie controversele dintre filosofi.

Mai există însă o *metodă, cea ştiinţifică,* referitoare la o permanenţă exterioară, independentă de gândirea noastră şi care ar trebui să-l influenţeze pe orice om. Conform acesteia, concluzia ultimă a oricui ar trebui să fie aceeaşi sau să devină aceeaşi dacă ar stărui suficient în investigaţie. Această metodă ne conduce la credinţa în Existenţa Reală, la credinţa că există lucruri reale ale căror proprietăţi sunt cu totul independente de opiniile pe care le avem despre ele.

Fiecare dintre aceste metode se dovedeşte că are avantajele şi neajunsurile sale. Ele se completează însă reciproc în fixarea convingerilor. Dar ce este, în fond, o convingere ? Ea este ceva, zice Peirce, de care noi suntem conştienţi, ea ne potoleşte îndoiala şi include în plus instituirea unei reguli de acţiune, a unei obişnuinţe de comportament. Acest mod de comportament mijloceşte relaţia omului cu obiectul. Obiectul se prezintă mereu în cadrul acţiunii sale. Ceea ce plasează întreaga problematică a pragmatismului în sfera Existenţei Reale.

William James (1842-1910), continuatorul lui Peirce, va defini pragmatismul ca teorie generală a acţiunii umane. Ca psiholog, el insistă însă mai mult pe acţiunea individuală. Existenţa Reală în genere este redusă la viaţa concretă a individului şi este considerată drept Existenţă în genere. De aici decurge o modalitate aparte de apreciere a adevărului.

În mod normal, adevărul presupune o confruntare a unui enunţ cu o stare de fapt preexistentă, dacă starea de fapt este considerată în domeniul Existenţei brute. În Existenţa Reală nu există însă fapte brute, ci acţiuni umane şi rezultate

ale acestor acțiuni. Din această cauză, enunțul, teoria sau planul acțiunii precede starea de fapt. Din perspectivă pragmatică, ceea ce contează nu este atât obținerea unei stări de fapt, cât obținerea unor consecințe practice și utile. Este adevărat ceea ce este folositor. Dar, pentru a se dovedi folositor sau nu, enunțul trebuie experimentat, și anume în mod individual. Căci ceea ce este folositor pentru cineva poate să fie dăunător pentru altcineva. Nu există, prin urmare, adevăruri absolute și nici adevăruri universale.

Din perspectiva activismului, pragmatismul este, consideră James, o teorie genetică a adevărului, o teorie de adeverire practică a enunțurilor, de construcție a adevărului. Și în această privință se aseamănă pragmatismul cu marxismul, doar atât că practica activă a primului se rezumă la rezultate utile individuale, pe când practica revoluționară la rezultate îndoielnice atât pentru indivizi, cât și pentru colectivitate. Eșecul unei experiențe pragmatice poate să conducă la falimentul unui patron, cum se și întâmplă adesea, dar poate să aducă câștig de cauză altui patron, sistemul în genere neavând de suferit. Eșecul unei experiențe marxiste duce însă la falimentul întregii societăți care o încearcă.

Ceea ce este adevărat, zice James, trebuie să fie verificat, nu numai verificabil. Adevărul este un eveniment care se produce sau nu se produce, care dă rezultate sau nu dă rezultate, în funcție de loc, timp, circumstanțe și, evident, de persoane. Ca un glonte care nimerește ținta în funcție de distanța de la care se trage, de arma cu care se trage și, firește, de îndemânarea trăgătorului, de poziția acestuia ș.a.m.d. Gândurile, zice James, sunt ca și biletele de bancă care circulă cât timp au acoperire. Nimeni nu va primi un cec numai pentru că este o bucată de hârtie cu un anumit format și anumite inscripții, fără să verifice dacă are acoperire în cont. Or, pentru anumite persoane are, pentru altele nu.

Identificarea adevărului cu utilul nu este corectă. Peirce avea mai multă dreptate admițând convingerile utile ca fiind adevărate sau false. Nu tot ceea ce este util este și adevărat. Dovadă, utilitatea fraudelor nedescoperite. Pe de altă parte, nici ceea ce este adevărat nu este întotdeauna util. Dovadă, suferințele la care sunt supuși adesea cei care spun adevărul. Raportarea dintre adevăr și util își dobândește astfel valențe etice.

În orice caz, în privința criteriului de verificare a adevărului, pragmatismul este total opus marxismului. Pragmatistul nu acceptă ca adevărat nimic care să nu se fi dovedit deja util, indiferent dacă este și adevărat sau fals, pe când marxiștii admit ceva ca adevărat, întreaga lor teorie, nu numai înainte de a vedea dacă este adevărată sau falsă, dar și înainte de a se întreba dacă este cuiva utilă și cui anume.

XII. Pragmatism și neopragmatism

John Dewey (1859-1952) profesează un fel de pragmatism numit „instrumentalism". Au apărut și în românește două lucrări ale lui Dewey: *Democrație și educație* (1972) și *Trei scrieri despre educație* (1977).

Pentru Dewey, gândirea în genere, redusă firește la intelect, nu este decât un instrument al acțiunii. Ceea ce este corect pentru intelect, dar fals pentru gândire în genere. Ideea, consideră el, are numai valoare instrumentală, ea este un rezultat al acțiunii și are ca destinație acțiunea. Adevărul este, în ultimă instanță, o formă a binelui.

Caracteristica pragmatismului, consideră Dewey, care îi și conferă un caracter „revoluționar", constă în faptul că nu insistă asupra antecedentelor unui fenomen, ci asupra consecințelor sale. Aici se constată din nou deosebirea față de marxism, pentru care aplicarea unei teorii revoluționare trebuie făcută cu orice risc, deci indiferent de consecințele sale. Aceasta este și cauza pieirii comunismului: acumularea unui număr prea mare de consecințe nefaste.

Chiar dacă adevărul nu este o formă a binelui, cum zicea Dewey, este pentru toată lumea clar că urmărirea binelui, chiar dacă rezultă din ceea ce se numește de regulă folos, e preferabilă obținerii răului, chiar dacă acesta e condiționat de ceea ce se numește de regulă adevăr. Muncitorii fug din comunism în capitalism chiar dându-i dreptate lui Marx că patronii îi exploatează pe muncitori. Îi exploatează, dar îi și plătesc mai bine.

Pragmatismul are reprezentanți în toată lumea. În Anglia există o întreagă școală, întemeiată în 1898 și numită „Societatea filosofică de la Oxford". În Italia era cunoscut mai ales **Giovanni Papini** (1881-1956) căruia i-a și apărut de curând o traducere în românește, *Amurgul filosofilor*, Edit. Uranus, București, 1991, în care face o critică, destul de reușită pe plan literar, la adresa filosofilor și a filosofiei în genere. Scrisă de Papini cu intenția mărturisită de a se elibera de filosofie și de filosofi și, firește, de a-i elibera și pe alții, lucrarea merită citită chiar și numai pentru faptul că reprezintă o mostră de ceea ce poate să scrie un filosof despre alți filosofi și aceasta fără a fi marxist.

Atitudinea lui Papini se justifică prin faptul că toți filosofii pe care îi tratează el, de la Kant la Nietzsche, n-au reușit să ajungă la poziția extremistă a reducerii

filosofiei la teoria Existenţei Reale, şi anume în variantă pragmatistă. Reducere care, în viziunea sa, coincide cu sfârşitul filosofiei. Este vorba, de fapt, de transformarea filosofiei din teorie în acţiune practică.

Au existat şi reprezentanţi germani ai pragmatismului care s-a infiltrat, ca şi marxismul, în cadrul majorităţii curentelor filosofice. **Hans Vaihinger** (1852-1933), de exemplu, este neokantian, dar elaborează aşa-numitul „ficţionalism pragmatic“ în cadrul căruia consideră valorile şi idealurile nu sunt decât „ficţiuni“ utile pentru realizarea unor scopuri umane reale. Deci, nu numai credinţele religioase sunt „ficţiuni“ pe care le putem considera adevărate, cum zicea Dewey, pentru că ne folosesc, ci orice teorie. În lucrarea sa din 1927, *Filosofia lui Ca şi Cum* (*Als-Ob*), el consideră că toate teoriile sunt ficţiuni şi că adesea „conştient-falsul“, ceea ce „pare ca şi cum ar fi adevărat“, dar noi ştim că este fals, joacă un mare rol în ştiinţa contemporană, ca şi în viaţa cotidiană.

Altfel spus, din perspectiva utilitară a pragmatismului nu numai că falsul util poate fi considerat adevăr, dar în cele din urmă, atât adevărul, cât şi falsul devin simple ficţiuni. Ceea ce contează este rezultatul la care ajung considerându-le ca şi cum ar fi adevărate, ca şi cum ar avea existenţă reală ş.a.m.d.

Au existat şi tendinţe pragmatice cu un pronunţat caracter logic şi lingvistic, ca cel profesat de **Willard van Orman Quine**. El este empirist de factură neopozitivistă. În privinţa Existenţei, spre deosebire de Vaihinger, el admite şi ficţiuni inexistente în spaţiu şi timp, dar care ne sunt totuşi utile pentru construcţia teoriilor logico-simbolice, la fel cum numele „Pegas“ ne foloseşte pentru a construi propoziţia adevărată „Pegas nu există“.

Quine profesează un nominalism extremist, propunând chiar renunţarea la semnificaţia propoziţiei, care nu ar fi altceva decât o „dispoziţie de comportament“. Termenilor nu le corespunde nici o imagine mentală, ci ei se referă direct la obiecte.

În problema adevărului, el adoptă varianta relativistă a pragmaticilor, cu deosebirea că nu reduce criteriul adevărului la experienţa individuală, ci la cea colectivă. Dar şi faţă de aceasta adevărul ştiinţific nu ar fi decât un instrument pentru prezicerea experienţei viitoare pe baza experienţei trecute.

Cu toate acestea, în privinţa utilizării limbajului, el ajunge la absolutizarea poziţiei individualiste. Fiecare dintre noi utilizează într-un mod propriu limbajul şi, deci, are în vedere o lume obiectuală personală. De fapt, lumea este aceeaşi pentru toţi, ca şi limba unei comunităţi. Ceea ce diferă este Realitatea, respectiv ceea ce ştie sau crede fiecare despre lumea înconjurătoare.

În fine, **Karl Otto Apel**, în Germania, profesează un fel de „pragmatism transcendental“, pe fundalul hermeneuticii şi al criticii ideologice de sorginte neomarxistă. El porneşte de la Peirce şi identifică aşa-numita „comunitate de interpretare“ cu adevăratul subiect impersonal al cunoaşterii căreia îi conferă o

dimensiune transcendentală, asemenea subiectului în sine al lui Kant. Doar atât că, cel puțin la nivel moral și politic, comunitatea de interpretare nu se referă numai la rezultatul cunoașterii, ci este hotărâtoare și asupra sensului. Sensul unei prescripții morale, de exemplu, este rezultatul unei comunități de interpretare și presupune înțelegerea ei corectă, în scopul comunicării, tot în cadrul aceleiași comunități. Orice comunicare a unei prescripții morale presupune atât o tradiție morală, care este firește a unei comunități, cât și anumite scopuri concrete pe care le urmărește acea comunitate. În sensul acesta vorbește Apel despre *întemeierea critică* a teoriilor științifice în genere pe comunitatea comunicării ca o rezultantă a comunității cercetătorilor.

Există în scrierile sale un ecou al situației științifice moderne avansate din toate țările. Datorită necesităților tehnologice, științele de genul fizicii, chimiei, dar și al biologiei sau medicinei nu mai pot fi practicate individual, ci numai în cadrul comunităților de cercetare, finanțate în mod diferențiat și dotate cu tehnică diferită. Se stabilesc astfel tradiții ale comunităților, cât și interese de cunoaștere diferite, determinate și acestea de anumite angajamente de cunoaștere contractuale, care depind nu numai de nivelul tehnicii, ci și de interesul tehnic sau al perfecționării tehnicii, ca și de interesele practice ale comunității. Toate acestea fac necesară o comunicare adecvată care nici nu poate fi recepționată corect, deci înțeleasă în cadrul altor comunități de comunicare. Este cazul spionajului tehnic românesc sau sovietic care îi punea adesea pe savanții comuniști în imposibilitatea de a beneficia de secretele tehnice obținute. Ei nu înțelegeau despre ce este vorba, fiind călăuziți de interese de cunoaștere diferite. Ceea ce le lipsea lor era sensul datelor științifice bazat pe tradiția comunității din care au fost desprinse și pe interesul practic al acelei comunități științifice.

Aceasta este și cauza pentru care nu numai filosofii nu se înțeleg între ei, dar astăzi nu se mai înțeleg nici savanții. Pentru că vorbesc în fond limbi diferite, adică au limbaje științifice diferite și chiar când vorbesc în același limbaj înțeleg altceva. Și anume ceea ce îi interesează pe ei și ceea ce interesează comunitatea lor științifică. În afara acestui interes practic orice discuție echivalează cu tăcerea.

XIII. Fenomenologia lui Husserl

Edmund Husserl (1859-1938) este inițiatorul mișcării filosofice numită „fenomenologie".

Fenomenologia este teoria fenomenelor, de la *phainomenon*, care înseamnă „apariție", „ceea ce apare" sau „se arată", spre deosebire de *noumenon*, de ceea ce este gândit, dar nu se arată, de „obiectul în sine". Prin „fenomenologie" Kant înțelegea teoria principiilor sensibilității. Hegel înțelegea „expunerea conștiinței în mișcarea ei progresivă de la primele forme nemijlocite care i se opun până la știința sau cunoașterea absolută". Fenomenologia a avut și semnificații restrânse, etice, la Ed. von Hartmann, sau psihologice și logice. În genere, ca metodă, fenomenologia înseamnă descriere. În filosofia religiei, metoda fenomenologică a lui Nae Ionescu, de exemplu, se referea la constatarea religiozității ca stare de fapt și descrierea manifestărilor sale. Cam acesta a fost și sensul inițial al termenului utilizat de Husserl, care vorbea despre o „psihologie descriptivă". Treptat ajunge însă la ideea unei fenomenologii pure, independentă de logică și psihologie. Fenomenologia devine o știință a esenței, o știință filosofică fundamentală care să stea la baza oricărei considerațiuni filosofice sau științifice.

Concepția lui Husserl a suferit numeroase metamorfoze, ceea ce o face greu de urmărit. Se consideră că cea mai reprezentativă lucrare a lui Husserl este *Meditații cartesiene*, apărută în 1931.

Aici se pornește de la *cogito, ergo sum* a lui Descartes, din care, pe Husserl îl interesează mai mult *ego* subînțeles în *ego cogito*. Aceasta, ca răspuns la îndoiala în Existența obținută prin experiență senzorială. „Cel care meditează nu se consideră, zice Husserl, decât pe sine însuși ca absolut indubitabil, în calitate de *ego* pur al cogitațiilor sale, care nu poate fi suprimat chiar dacă această lume n-ar exista." Această interpretare nu este corectă din perspectivă cartesiană. Pe Descartes nu-l interesa *ego*, ci raportul *cogito-sum*, adică raportul gândire-Ființă, ca fiind prioritar din perspectivă metodologică față de raportul determinat ontologic dintre Existență și gândire. Altfel spus, pentru ca Existența să determine gândirea, trebuie ca aceasta din urmă să *fie*. Poți gândi *ceva* numai în măsura în care gândești. Și te poți îndoi că ceea ce gândești există, dar nu te poți îndoi de faptul că gândești, căci a te îndoi înseamnă tocmai a gândi și deci a fi.

Ceea ce nu înseamnă însă, cum zice Husserl, că *ego* nu poate fi suprimat, chiar dacă această lume n-ar exista.

Importantă este aici *întoarcerea* de la obiectivismul naiv, existențial, spre subiectivismul transcendental, întoarcere mai mult kantiană decât cartesiană.

Husserl deplânge declinul filosofiei și subordonarea acesteia față de științe. Dimpotrivă, consideră el, filosofia trebuie să stea la baza științelor. Dar, pentru aceasta, ea însăși trebuie să devină o știință riguroasă. Pe ce se poate însă întemeia această rigoare ? Pe un punct de plecare sigur care să poată să susțină întregul edificiu al cunoașterii universale. Acesta trebuie să fie evident, cert și apodictic. Să presupună imposibilitatea absolută de a concepe ceva contrar.

Oricât de evidentă ar fi existența lumii, ea nu este apodictică. Oricând poate fi conceput ceva contrar ei, chiar dacă ea însăși nu se transformă întotdeauna în contrariul ei.

Certă și apodictică este, după Husserl, subiectivitatea transcendentală a lui *ego cogito* pe care trebuie întemeiată orice filosofie. Față de Lumea care devine o simplă pretenție de existență, indiferent dacă este alcătuită din obiecte neînsuflețite sau chiar din persoane umane, ceea ce contează este propriul eu, în două ipostaze de *ego sum* și *ego cogito*. Husserl nu numai că le separă, dar are și tendințe de a le inversa, dând prioritate lui *sum* față de *cogito*, căci, interesându-l *ego*, eul, acesta într-adevăr trebuie mai întâi să fie, pentru a gândi. Pe când la Descartes, interesând *faptul de a fi*, este necesară în prealabil gândirea. În plus, la Husserl *ființa* eului se identifică cu *existența* lui. Căci eul nu numai că este, dar și există, și chiar există înainte de a fi și respectiv a gândi. Ceea ce îi și permite lui Husserl izolarea lui *ego sum* de *ego cogito* și considerarea lor ca axiome, pe când la Descartes axioma era *cogito, ergo sum*.

Aceasta nu înseamnă însă că eul este conceput cu atribute psihice, deși el există ca un fel de subiect, și nici cu atribute logice, deși el gândește. Căci orice atribut de genul acesta nu mai ține de eul pur.

Pentru obținerea eului pur, zice Husserl, este nevoie de un fel de punere între paranteze a tot ceea ce ține de Existență, de lumea obiectivă. *Epoché* se numește această „reducție fenomenologică“ prin care se obține eul pur, viața pură, cogitația pură, conștiința pură. Deci, nu este vorba de gândirea despre ceva și nici de conștiința a ceva.

Acest eu, lipsit de orice determinații, este considerat totuși *transcendental* și prioritar față de Existență, față de Lume în genere. Ceea ce este corect, dacă acceptăm că poate să existe un eu pur numai față de Existența Reală, dar nu față de Existența brută. Din această cauză, în mod curios, Husserl vorbește despre *transcendența* Lumii. Transcendență față de eul pur, care nu mai este însă transcendental față de altceva. Față de persoana umană să zicem. Ceea ce complică terminologic întreaga doctrină. În accepția noastră Lumea este Existența Reală,

care depinde, cum zice Husserl, de experienţa mea, de reprezentările mele, de gândirea şi de activitatea mea. Dar atunci înseamnă că nu este transcendentă. După cum nici eul, dacă experimentează şi activează, nu mai este nici pur, nici transcendental. Ce-i drept, Husserl foloseşte termenul de „transcendental-fenomenologic".

Eul pur trebuie să constituie punctul de plecare şi fundamentul atât pentru filosofie şi pentru restul ştiinţelor, cât şi, afirmă Husserl, pentru „existenţa însăşi a lumii obiective". Acestei întemeieri ştiinţifice şi ontice a lumii i se zice transcendentală şi este rezultatul unei experienţe transcendentale care se menţine în domeniul posibilităţii pure, a prescripţiilor de reguli apriorice ale realităţilor. Teoria respectivă se numeşte „ştiinţă fenomenologică". Ea nu se referă, zice Husserl, la identitatea vidă a lui „eu exist", ci conţine date ale experienţei transcendentale cuprinse într-o structură universală şi apodictică a eului, referitoare, de exemplu, la forma temporală şi apodictică a experienţei eului.

Fenomenologia transcendentală se realizează în două etape. În prima trebuie parcurs domeniul imens, zice Husserl, al experienţei transcendentale de sine, iar în a doua se întreprinde „critica experienţei transcendentale" şi apoi a „cunoaşterii transcendentale în general", aceasta independent de „hotărârea noastră referitoare la existenţa sau nonexistenţa lumii". Este vorba de un fel de „egologie" pură care determină şi un fel de solipsism metodologic transcendental. Ceva care, în orice caz, nu trebuie confundat cu psihologia pură care presupune existenţa lumii.

Fără această presupunere, actele de conştiinţă sunt totuşi acte ale conştiinţei despre ceva, şi anume despre un obiect exterior acestora. În aceasta rezidă caracterul lor *intenţional*, de a viza ceva despre un anumit obiect şi, zice Husserl, „de a purta în sine propriul său *cogitatum.*"

În mod obişnuit, într-un act de percepţie, noi sesizăm, să zicem, o casă, o vedem, dar nu suntem conştienţi de actul perceperii sale. Abia prin intermediul reflexiei ne „îndreptăm atenţia către actul în sine al perceperii şi către orientarea lui spre un anumit obiect".

În genere, în legătură cu descrierea oricărui obiect intenţional, referitoare la determinaţiile care îi sunt atribuite, constatăm o dublă orientare: 1. către modurile de conştiinţă şi 2. către modurile sale proprii de a fi care se dezvăluie celui care le percepe. Prima direcţie este numită „noetică" şi se referă la modalităţi ale lui *cogito* însuşi, moduri de conştiinţă. Acestea ar fi: percepţia, reamintirea, reţinerea, cu diferenţele lor modale interne, cu distincţia şi claritatea lor. A doua direcţie de descriere este numită „noematică" şi se referă la modurile de existenţă: existenţă certă, posibilă sau probabilă sau la moduri subiectiv-temporale ca: existenţa prezentă, trecută sau viitoare a obiectului intenţional. Acestea sunt de fapt cele două direcţii determinate de *cogitatio* şi *cogitatum*, de gândire şi de obiect gândit.

Misiunea fenomenologului este aceea de a-şi propune ca temă universală de meditaţie de a se dezvălui pe sine însuşi în calitate de eu transcendental pe aceste două coordonate: a conştiinţei de sine totale şi a conştiinţei tuturor obiectelor intenţionale. Ceea ce pare a fi un proces fără sfârşit.

Din moment ce întregul proces se petrece la nivelul eului pur, transcendental, vom avea de-a face cu o multiplicare a formelor pure *a priori* ale lui Kant, care erau numai două (spaţiul şi timpul) şi aveau semnificaţie senzorială. La Husserl, *cogitatio* se referă însă şi la acte noetice. Şi terminologic referinţa este tot la transcendenţă, doar atât că aceasta nu mai vizează obiecte în sine, ci numai fenómene din afara sau de dincolo de eul transcendental. Adică dintr-o lume a cărei existenţă sau nonexistenţă n-a fost pusă încă în discuţie.

Tot de la Kant este împrumutată şi noţiunea de unitate sau sinteză. Kant îi zicea unitate originar-sintetică. Husserl îi zice „unitate obiectuală" a multiplicităţii, variabilă şi diversă de moduri sau modalităţi noetice şi noematice pe care le presupune descrierea percepţiei unui obiect intenţional şi Husserl se referă la un cub, care, unul şi acelaşi, apare în două ipostaze: apropiat şi îndepărtat, în modurile variabile ale lui „aici" şi „acolo". Dar, zice el, ambele sunt opuse unui „aici" absolut, care se află în propriul meu corp şi apare simultan în ambele ipostaze. Un „aici" de care sunt conştient în permanenţă, indiferent de ipostazele obiectului intenţional.

În fiecare ipostază obiectul se revelează ca o unitate sintetică a unei multiplicităţi de moduri de apariţie legate între ele. Obiectul apropiat, de exemplu, apare când dintr-o parte, când din alta, modificându-şi perspectivele vizuale, dar şi cele tactile, acustice etc., împreună cu celelalte moduri de apariţie în procesul de observare sau percepere. Pe de altă parte, atenţia se îndreaptă spre anumite caracteristici ale obiectului. Ale cubului, de exemplu. Spre forma pătratică a laturilor, spre forma unghiurilor, spre culoarea suprafeţelor, spre dimensiunile acestora ş.a.m.d. Cubul apare şi din această perspectivă ca o unitate sintetică a acestor multiplicităţi de moduri referitoare la caracteristicile sale. Conştiinţa deci devine conştientă de obiectul său intenţional corespunzător ca despre o unitate sintetică a modurilor noetice şi noematice variabile ale conştiinţei.

XIV. Fenomenologia lui Husserl – continuare

Am urmărit până acum principalele idei prin care Husserl trasează a treia direcție, intermediară între marxism și pragmatism față de Existența Reală. Dacă prima urmărea transformarea și chiar zdrobirea Existenței Reale, respectiv a Lumii, iar a doua acomodarea, transformarea omului în funcție de Lume, pe Husserl îl interesează *producerea* Existenței Reale, indiferent de atitudinea pe care o avem față de aceasta. Punctul de plecare îl constituie însă eul *pur,* lipsit de orice altă determinație. El se obține prin *epoché*, un fel de punere în paranteză a Lumii.

Din acest eu pur, fără istoric și fără determinații, dar considerat ca sigur, vrea Husserl să reconstituie întreaga Lume. Aceasta, printr-un fel de „experiență transcendentală" care să se mențină în domeniul posibilității pure din care doar tinde, se îndreaptă intențional către Existența Reală. Experiența aceasta se realizează printr-o dublă orientare, noetică și noematică: către moduri ale conștiinței și către moduri ale Existenței. Ceea ce reprezintă, kantian vorbind, un apriorism extins care practic dublează Lumea. Altfel spus, tot ceea ce există, brut sau real, se datorește corespondentului său intențional din *ego*. Ceea ce înseamnă principial că eul nu are rost să transforme o lume făcută pe calapodul său și nici să se adapteze la ea.

Husserl postulează unitatea sintetică a modurilor noetice și noematice ale conștiinței care este necesară pentru descrierea obiectului intențional.

Forma fundamentală a sintezei este considerată identificarea obiectului intențional ca fiind imanent conștiinței. Cubul despre care era vorba nu este imanent conștiinței în calitate de element constitutiv real, ci în calitate de obiect intențional. El este imanent conștiinței numai în mod ideal. Dacă la Kant erau imanente sensibilității numai spațiul și timpul prin care și în care există cubul, la Husserl este imanent conștiinței cubul însuși cu toate modalitățile lui noetice și noematice. Mai mult, identificarea lui în calitate de cub, identitatea sa cu sine în fluxul trăirilor conștiinței este garanția unității lui sintetice. Obiectul intențional, zice Husserl, nu vine în conștiință din afara ei, ci este implicat în ea însăși ca sens, ca produs intențional al sintezei conștiinței. În plus, ca și în cazul perceperii reale a obiectului, obiectul intențional trece și el prin procese de conștiință

simultane sau succesive, care necesită la rândul lor conștiința identității obiectului prin unitatea sintetică a acestor procese. Se presupune de asemenea și unitatea cu alte procese referitoare la alte obiecte și la relațiile acestora între ele. Altfel spus, dedublarea proceselor reale cu cele imanente ale eului merge până la amănunte. Și tot așa cum întreaga Existență Reală poate fi concepută ca unitară, la fel poate fi unificată în mod sintetic întreaga viață a conștiinței, a *cogito*-ului universal care cuprinde toate trăirile individuale distincte ale conștiinței și a *cogitatum*-ului universal, întemeiat în diferite trepte într-o multiplicitate de *cogitata* particulare. „Forma fundamentală a acestei sinteze universale care face posibile toate celelalte sinteze ale conștiinței este *conștiința internă universală a timpului*. Corelativul său este însăși temporalitatea imanentă, în virtutea căreia toate actele *ego*-ului accesibile reflecției trebuie să se prezinte ca fiind ordonate în timp, ca având un început și un sfârșit în timp, ca fiind simultane sau succesive în orizontul permanent și infinit al timpului imanent."

Infinitatea însăși fiind plasată la nivelul conștiinței eului, Husserl este nevoit să distingă între conștiința timpului și timpul însuși, ca și între universul material și cel ideal, ceea ce consideră și el că produce dificultăți. Într-adevăr, este greu de înțeles cum eul imobil, în sine și pentru sine, în puritatea sa, neafectat de timp, care se raportează intențional la sine însuși, dublează totuși în mod ideal temporalitatea. Cum identitatea cu sine care garantează sinteza garantează și temporalitatea, adică neidentitatea cu sine și trecerea permanentă în altceva, adică tocmai spargerea unității sintetice. Dar Husserl vorbește și despre o „viață intențională", ceea ce înseamnă că eul, în puritatea lui, care ne-ar sugera goliciune, conține în realitate Totul, tot ce a existat, există sau va exista, dar și tot ceea ce ar putea fi doar imaginat, firește într-o stare ideală. Dar nu numai atât. Analiza intențională a conștiinței, zice Husserl, dezvăluie potențialitățile implicate în actualitățile conștiinței, ceea ce înseamnă și, eventual, clarificarea a ceea ce este vizat de către conștiință, a sensului obiectiv. Pe de altă parte, orice obiect intențional, vizat de conștiință este, zice Husserl, „în orice clipă mai mult decât ceea ce este vizat în momentul respectiv". Fiecare intenție este și o „intenționare în plus". Pe linia temporalității, de exemplu, ea conține mai mult prin dezvăluirea unor percepții ulterioare reale și posibile în viitor sau a unor reamintiri posibile din trecut.

Analiza fenomenologică este mai mult decât o simplă observare directă a obiectului intențional. Ceea ce pare straniu, în primul rând, prin accepția în acest caz a termenului de „observare". Căci astfel, obiectul intențional, considerat inițial numai ca ideal, devine mult mai autentic decât cel existențial-perceptibil. Acesta din urmă rămâne ceva palid și șters față de primul. Și terminologic însă se constată că Husserl transpune întreaga lume din planul Existenței Reale, în planul conștiinței subiective, transcendentale, la care se

adaugă și procesele de conștiință. În această situație însă „punerea în paranteză" a Lumii coincide cu transpunerea ei în domeniul conștiinței. O conștiință care nu numai că nu este pură, dar este mult mai bogată în impurități decât Existența Reală. Ceea ce sugerează o inversare de tip platonic între ideal și existențial, doar atât că idealul este conceput la nivelul subiectivității. Din această cauză se și miră Husserl de realizarea „miraculoasă", zice el, a operațiunii de constituire a unor obiecte identice pentru fiecare categorie de obiecte, uitând de situația „nemiraculoasă" a existenței obiectelor identice *înainte* de constituirea mentală a categoriei corespunzătoare unor astfel de obiecte preexistente. Numai că Husserl prin *cogito* și *cogitatum* plasează atât gândirea, cât și obiectul gândit la nivelul conștiinței.

Faptul că la acest nivel se poate vorbi apoi de un rol determinant al lui *cogitatum* față de *cogito*, de un rol de „ghid" transcendental pentru dezvăluirea multiplicității tipice a cogitațiilor nu mai are nici o însemnătate, căci obiectul gândit este altceva decât obiectul. Această determinare la nivelul conștiinței nu este decât un prototip al determinării existențiale. Dar și acesta este un prototip invers care presupune *structuri tipice* prealabile, un tip formal general care abia ulterior se desparte, se divide într-o serie de tipuri particulare noetic-noematice diferențiate între ele.

S-ar părea că în acest caz se petrece ceva analog diversificării speciilor dintr-un strămoș comun. Numai că strămoșul comun autentic nu are un alt grad de generalitate față de speciile derivate. Pe când la nivelul conștiinței generalitatea obiectului intențional inițial este vidă, lipsită de determinații. La început, zice Husserl, determinațiile particulare pot fi formal-logice, ceea ce în existență se petrece tocmai invers, după apariția și evoluția omului.

Dar Husserl vorbește explicit despre „constituirea transcendentală a unui obiect", și anume astfel încât el să corespundă unei anumite categorii de obiecte, intenționale firește. Structura tipică sau tipul formal general este analog mai degrabă unui schelet care urmează să fie completat cu determinații ontice, psihice, logice etc., în funcție de domeniul intenționalității care poate să vizeze obiecte naturale sau natura în ansamblu, ființe psiho-fizice, oameni, comunități sociale, obiecte ale culturii sau, zice Husserl, o lume obiectivă în general, considerată în mod pur, ca lume a unei conștiințe posibile. Ca o lume care se constituie în mod pur, în calitate de obiect al conștiinței, în eul transcendental.

După care Husserl conchide că lumea în genere constituie o problemă a eului, o problemă egologică universală, ca și întreaga viață a conștiinței în temporalitatea ei imanentă.

Fenomenologia este teoria transcendentală atât a constituirii unui obiect spațial și a naturii în genere, cât și a regnului animal, a umanității și a culturii în genere.

Pe baza acestui material, care rezumă primele două meditații ale lui Husserl, ne dăm seama de intenționalitatea generală a fenomenologiei. Ea transpune întreaga problematică a Existenței Reale într-o lume a eului, considerat transcendental, doar atât că prin aceasta el devine mult mai cuprinzător decât întreaga Lume. Altfel spus, cuprinde nu numai Lumea, ci și sensul acesteia și toate semnificațiile ei posibile, trecute, prezente și viitoare.

Principial deci nu mai putem vorbi de carențe ale Lumii sau de atitudini față de aceasta, căci Lumea, așa cum este, se dovedește până la urmă o construcție a eului. Problema nu mai este nici de a transforma Lumea și nici de a ne transforma noi, ci pur și simplu de a o înțelege, de a o explicita, cum zice Husserl, sau de a o descrie printr-o analiză intențională și una constitutivă. Numai că Lumea sau, mai precis, constituirea ei nu are ca punct de plecare eul, și cu atât mai puțin un *ego pur*, care este el însuși un rezultat târziu al abstractizării.

În ciuda acestei limite, pe linie filosofică, Husserl încearcă depășirea raportării directe la Existența Reală ca un dat. El înțelege rolul Realității, al scientificității în mod special, în elaborarea Existenței Reale, numai că, pornind de la eu, el nu se va sprijini pe o Existență brută autentică, ci o va deduce și pe aceasta din conștiința eului. Ceea ce va determina și diminuarea corespunzătoare a funcției pe care ar trebui s-o joace Ființa, atât în accepția psihologică, cât și logică. Căci psihicul se exercită prin acțiunea stimulilor obiectivali asupra conștiinței, iar logicul prin acțiunea omului conștient asupra obiectelor exterioare. În afara acestora, nu poate fi vorba de o construcție efectivă a Existenței Reale. Printr-o psihologie pură și o logică pură a unui eu pur nu poate fi construită decât o lume pură, mai precis o idee pură despre lume.

Înțelegerea, explicitarea sau descrierea acestei lumi ideale depinde principial de modul în care o interpretăm. Fenomenologia lui Husserl fiind doar o modalitate posibilă de interpretare. De aici până la considerarea interpretării însăși ca obiect al investigației filosofice nu mai este decât un pas.

XV. Subsistență și transcendență în filosofia contemporană

Mergând pe filonul sistematic al filosofiei contemporane, am tratat până în momentul de față doctrinele referitoare la Existența Reală, dintre care unele s-au dovedit a fi și mijloace practice de acțiune asupra Existenței Reale. Filosofia nu a mers însă numai pe această cale. Este acum momentul să revenim atât la structura sistematică, cât și la structura disciplinară a filosofiei.

Din perspectivă sistematică obținem următorul tablou:

Subsistență, Existență, Ființă, Realitate, Existență Reală.

Simplist vorbind, ceva care subsistă se arată și se menține în afară, alcătuind Existența, care poate să fie sau să nu fie. În măsura în care are Ființă, ea trebuie să fie pentru cineva, care să poată afirma că este. Acest cineva este ființa umană, mai precis umanitatea. Pentru această umanitate, în cursul dezvoltării sale istorice, ceea ce există nu numai că este, dar este ceva anume și într-un anume fel în care trebuie să fie pentru a deveni real. Realitatea este totalitatea acestor modalități determinate de a fi ale Existenței pentru umanitatea ajunsă la un anumit nivel al dezvoltării sale istorice. În funcție de această Realitate: științifică, estetică, etică, juridică și politică, corespunzătoare Adevărului, Frumosului, Binelui, Dreptății și Libertății, conceptibile și realizabile la un moment dat, umanitatea transformă Existența brută în Existență Reală. Când încearcă să transforme prin forță Existența Reală, fără să țină seama de Realitate, riscă să o distrugă. Umanitatea dispune astăzi de mijloace tehnice pentru a distruge total Existența Reală, și chiar pentru distrugerea Existenței brute, adică pentru reîntoarcerea Existenței în Subsistența din care a provenit.

Filosofia a parcurs și ea un drum de la teorii referitoare la Subsistență până la cele amintite deja despre Existența Reală. Dar drumul filosofiei nu este numai de la Subsistență spre celelalte componente. Istoric, fiecare dintre acestea a fost dezvoltată mai mult sau mai puțin independent, adică separat sau în cadrul sistemelor filosofice.

Istoria filosofiei pune în evidență și dezvoltarea pe discipline a filosofiei. Disciplinele acestea s-au născut prin absolutizarea anumitor compartimente ale

filosofiei sistematice, considerarea lor independentă de celelalte şi studiul lor separat. Cele 5 discipline fundamentale sunt: Ontologia, Logica, Metodologia, Gnoseologia şi Epistemologia. În cadrul filosofiei antice are loc constituirea Ontologiei şi a Logicii, în cadrul filosofiei moderne şi contemporane, constituirea Metodologiei, a Gnoseologiei şi a Epistemologiei (mai ales contribuţia lui Kant). Ei bine, şi aceste discipline au fost cultivate nu numai succesiv, ci fiecare în parte îşi are propria ei istorie. Mai mult, unele discipline s-au diversificat, împărţindu-se, la rândul lor, în subdiscipline.

Din cadrul Ontologiei, de exemplu, s-au desprins Metafizica, având ca obiect de studiu în special Subsistenţa, dar şi Teologia raţională care studiază Subsistenţa ca Divinitate. Ontologia cuprinde şi domeniul Existenţei de care ţin şi Cosmologia şi Cosmogonia, care au cunoscut o dezvoltare vertiginoasă în ultimele decenii.

Existenţialismul este un curent filosofic de tip ontologist, legat însă şi prin nume mai mult de componenta Existenţială a filosofiei sistematice.

Logica s-a diferenţiat în trei discipline corespunzătoare Intelectului, Raţiunii şi Speculaţiunii, contribuind implicit şi la dezvoltarea unei teorii generale a Fiinţei în accepţia de Gândire. Metodologia a cunoscut numeroase orientări filosofice, ca: fenomenologia, hermeneutica, empirismul logic, filosofia analitică, raţionalismul critic (Karl Popper), raţionalismul discursiv (Perelman, Toulmin), raţionalismul metodic (Paul Lorenzen), structuralismul şi neostructuralismul etc. Multe dintre aceste orientări şi curente filosofice au şi evidente implicaţii ontologice, gnoseologice şi mai ales epistemologice, fiind legate de ştiinţe ale naturii ca matematicile, fizica şi biologia. Dar şi de ştiinţe ale spiritului ca: istoria, sociologia, economia politică, dreptul, dar şi lingvistica.

Din perspectivă sistematică, revenim de la ultimul compartiment al filosofiei, de la Existenţa Reală, la primul, adică la Subsistenţă.

Termenul de „Subsistenţă“ este de origine aristotelică şi nu este folosit ca atare în filosofia contemporană, căci într-un fel sau altul, adică pornind sistematic de la Existenţă şi disciplinar de la Ontologie, Subsistenţa apare în accepţia kantiană de Transcendenţă. Transcendenţa constituie de altfel obiectul de studiu a Metafizicii, faţă de Ontologie care studiază Existenţa. Acesta a fost şi motivul combaterii de către pozitivişti şi neopozitivişti a Metafizicii, pentru faptul că se ocupă de enunţuri referitoare la obiecte care transcend lumea senzorială.

Ca punct de plecare, de naştere sau de creaţie a Existenţei, Subsistenţa se identifică cu Divinitatea, atât pe plan metafizic, cât şi teologic. Ceea ce nu înseamnă că ele coincid întotdeauna.

Subsistenţa, ca depăşire a Existenţei ca atare nu este numai transcendentă, ci şi transcendentală, adică presupune nu numai un *dincolo*, ci şi un *dincoace* de Lumea perceptibilă, ceea ce îi conferă şi dimensiuni psihologice şi respectiv parapsihologice.

Din punct de vedere fizic, Transcendența are două dimensiuni, este macroscopică și microscopică. De prima dimensiune ține Cosmologia și Cosmogonia modernă, iar de ultima teoriile filosofice ale microfizicii.

În fine, se vorbește tot mai mult în ultima vreme despre *Ufologie*, ca teorie a obiectelor zburătoare neidentificate (O.Z.N.). Cu specificul că acestea nu ar fi transcendente numai în spațiu, deci dincolo de Existența noastră, ci și în timp, deci de dinainte de istoria noastră și de după această istorie.

Ne vom referi pe scurt la fiecare dintre aceste accepții ale Subsistenței.

Din perspectivă *metafizică*, poate fi amintit aici **Franz Brentano** (1838-1917) cu lucrarea *Vom Dasein Gottes*, editată în 1929. Majoritatea lucrărilor sale au fost publicate cu mult după moartea lui.

El consideră că Lumea în genere și desfășurarea ei în timp nu pot fi considerate ca un simplu joc al unor forțe oarbe, ci este produsul unei ființe, infinit de înțeleaptă, care urmărește instituirea ordinii și armoniei universale.

Brentano consideră că există cel puțin patru argumente în favoarea acceptării unei astfel de ființe. Unul constă din finalitatea Lumii care, pe anumite trepte de dezvoltare ale Existenței, începând cu materia vie, este evident că nu poate fi contestată. Al doilea rezidă în deducerea, din imposibilitatea existenței unei mișcări fără început, a unui prim mișcător. Al treilea se referă la imposibilitatea existenței unei contingențe absolute în Univers, căci aceasta ar antrena lipsa oricărei regularități. Ultimul argument se referă la spiritualitatea sufletului și se bazează ca și celelalte pe datele științifice ale vremii. În ultimul caz este vorba de localizările pe creier ale funcțiilor cerebrale – vedere, auz, miros, gândire, vorbire, care însă totalizate nu alcătuiesc conștiința, eul sau subiectul propriu-zis, fiind nelocalizabil în creier.

Franz Brentano este autorul așa-numitei „filosofii a evidenței" și al psihologiei descriptive; din această cauză argumentele sale sunt greu de respins. El folosește totuși metoda demonstrației indirecte care se bazează pe legea terțului exclus. Intuiționiștii olandezi au găsit domenii, legate tocmai de transfinit sau infinit matematic în care legea terțului exclus nu mai este universal valabilă. Ceea ce Brentano consideră inacceptabil din perspectiva evidenței și a noncontradicției poate să fie totuși acceptabil din perspective transcendente. Dar aceasta nu înseamnă decât o contestare principială a mecanismului logic de argumentare și nu a fiecărui argument în parte și nici a datelor pe care se bazează autorul.

Ceva asemănător apare și la **Max Scheler** (1874-1928) mai ales în lucrarea *Vom Ewigen in Menschen* (1921). El consideră că există trei modalități de cunoaștere a Subsistenței, pe care o numește Absolutul sau Divinitatea. Una este de tip metafizic rațional și se bazează pe opoziția relativ-absolut în forma raportării de la efect la cauză. Existența relativă (*ens ab alio*) o presupune pe cea absolută

(*ens a se*). Absolutul este astfel postulat raţional şi nu are nimic de-a face cu reprezentarea Absolutului ca divinitate personală.

Ar exista şi o cunoaştere naturală a divinităţii, în cadrul căreia apare şi obiectul acestei cunoaşteri, o entitate absolută şi sfântă care nu poate să apară ca obiect (*Gegenstand*) independent de această cunoaştere. Dar aici este vorba de o revelaţie a Absolutului ca divinitate imanentă şi nu transcendentă (*immanentia Dei in Mundo*). Abia în cunoaşterea religioasă sau pozitivă a divinităţii ea îşi dobândeşte determinaţii personale, şi anume prin analogie (*per analogiam*) cu cele umane, dar absolutizate.

La Max Scheler apare clar ideea că actele de cunoaştere ale divinităţii sunt obiective şi se petrec ca atare, independent de faptul că există persoane care le contestă.

Tot de natură metafizică sunt consideraţiile despre Transcendenţă ale lui **Karl Jaspers** (1883-1969). În lucrarea sa intitulată *Philosophie*, în trei volume (1932), el consideră că scopul Metafizicii este tocmai acela de a depăşi Existenţa, de a străbate Lumea pentru a căuta şi deschide poarta Transcendenţei, şi anume prin transcenderea categorială a Lumii, în care apar determinaţiile Absolutului, ca infinitul şi eternitatea; prin depistarea sau trăirea în condiţie limitată a relaţiilor posibile ale Existenţei cu Transcendenţa (situaţii legate de moarte, suferinţe, culpă) sau, în fine, prin citirea cifrurilor transcendenţei, respectiv a semnelor fantomatice ale Absolutului, care se pot ascunde în spatele oricărui lucru.

Comentatorii au făcut legătura între aceste modalităţi de cunoaştere a Transcendenţei, ca Absolut, cu aşa-numita *Teologie negativă.* Excepţie făcând cunoaşterea religioasă sau pozitivă a lui Max Scheler.

Teologia negativă actuală, de după anii ’70, profesată în special în Germania de către catolici, are ca reprezentant pe **Josef Hochstaffl**, cu lucrarea *Negative Theologie*, München, 1976. Ea este opusă *Teologiei dialectice* a lui **Karl Barth** (1886-1968) care era reformat. Teologia dialectică se bazează pe semnificaţia originară a dialecticii ca discurs. Este vorba de dialogul omului cu Dumnezeu prin intermediul lui Iisus Hristos, considerat ca reprezentând cuvântul revelat al lui Dumnezeu. Consideraţiile lui Karl Barth se bazează pe *Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel*, care a dat şi titlul lucrării sale *Der Römerbrief* (1918). Importantă este aici umanitatea lui Dumnezeu, care implică şi o angajare a teologiei în problemele umane. O intervenţie permanentă a Transcendenţei în Existenţă şi posibilitatea contactului Existenţei cu Transcendenţa, cu o divinitate umanizată, receptivă la interogaţiile şi rugăminţile omului.

Teologia dialectică se îndepărtează de concepţiile metafizice ale Transcendenţei ca Absolut nepersonalizat. Aceasta pare a fi una dintre cauzele reacţiei catolice, căci în rest, papalitatea s-a angrenat şi ea în viaţa propriu-zisă şi o face astăzi mai mult ca oricând. Teologia negativă însă este opusă şi ortodoxiei

care mizează totul pe caracterul de persoană al divinității, dar se opune și *dialecticii negative* a lui Adorno și a Școlii neomarxiștilor de la Frankfurt (Marcuse, Horkheimer și Habermas).

Teologia negativă are ca punct de plecare anumite indicații din *Vechiul Testament* în legătură cu chipul nevăzut al divinității, cu interdicția de a-i face chip cioplit și de a-i da un nume determinat. Se pune accentul pe caracterul transcendent al Divinității, determinabil prin negații. Mai precis, este vorba de negarea principalelor determinații ale Existenței. Existența este finită în spațiu, căci se arată doar până la limita perceptivității sale: vizuale, sonore sau tactile (vizuale prin imagini, sonore prin unde și tactile prin radiații). Transcendența este negativul ei: infinitul. Tot ceea ce Există, chiar dacă are o vechime considerabilă, este pieritor. Transcendența este negativul, adică nepieritorul sau eternitatea.

XVI. Probleme teologice ale transcendenței

Teologia negativă nu este însă o simplă teologie, ci o teorie filosofică asupra Transcendenței, care, cum zice și Iosef Hochstaffl, prezintă interes până și pentru ateiști, căci problema ei fundamentală nu rezidă în *ce este* divinitatea, ci în ceea ce ea *nu este*.

Din punct de vedere ontic, mecanismul determinării divinității ca Transcendență este negarea determinațiilor existențiale. Existența este finită, Transcendența este nefinită sau infinită; Existența este relativă, Transcendența este absolută etc.

Istoric, se fac referințe la Dionisie pseudo-Areopagitul (*Despre numele divine* și *Teologia mistică*). Deși la Dionisie Divinitatea este mai mult o Supersistență (*hyperousia*) sau o Suprasubstanță, decât o Transsubstanță cum ar trebui să fie Transcendența obișnuită sau Subsistența. Mai mult, termenul de origine aristotelică „Subsistență", de la *hypokeimenon,* este evident opus, ca de la *hypo* la *hyper*, față de termenul folosit de Dionisie. Subsistența sugerează ceva elementar și simplu care trece într-o Existență, la început și ea simplă, în cadrul unui proces evolutiv de complexitate crescândă. La Dionisie, Existența provine din Subsistență prin emanație, prin ieșire din (*es, ex*) sine, prin punere în afară sau, mai bine zis, arătare, și anume a ceva ca atare. Ceea ce diminuează și accepția de Subsistență și pe cea de Transcendență, Subsistența presupunând ceva mai profund, iar Transcendența ceva diferit. Nu mai vorbim de Supersistență care s-ar *degrada* prin emanația în Existență.

În Teologia filosofică negativă, dispare această continuitate dintre Transcendență și Existență, căci admiterea ei ar însemna cunoașterea parțială a Transcendenței, cel puțin prin emanațiile sale. Or, aceasta ar prilejui extinderea, prin analogie, cum zicea Max Scheler, a acestei cunoașteri parțiale asupra întregii Transcendențe. Lucru știut încă de la Xenophanes, că zeii erau imaginați după oameni, iar lăcașurile și obiceiurile lor, după locuințele și preocupările credincioșilor.

Teologia filosofică negativă preia totuși și alte determinații ale Subsistenței din filosofia greacă, și anume Unul și Totul de la eleați (*to pan kai to hen*), care nu mai au

aspect negativ. Aici trebuie însă înțeles faptul că nu contează forma gramaticală. Existența este multiplă, deci opusă ei este unitatea, Existența este parțială, deci opusa ei este totalitatea. Opoziția aceasta, ca și cea dintre relativ și Absolut, face ca una să fie negația celeilalte, fără să aibă formă gramaticală negativă. În aceste condiții, determinațiile Transcendenței sunt opuse și negative față de cele ale Existenței. Aceasta este semnificația absolută a Transcendenței în viziunea Teologiei filosofice negative care coincide cu cea metafizică. Ea precizează însă și sfera Subsistenței care devine acum Transcendență + Existență, deci unitate + multiplicitate; totalitate + parțialitate; eternitate + vremelnicie; infinit + finit și relativ + absolut.

Alăturarea acestor determinații opuse și negative contrazice legile obișnuite ale logicii. Pentru susținerea lor trebuie acceptată fie o altă logică, fie faptul că domeniul Subsistenței este caracterizat de apariția unor astfel de enunțuri contradictorii.

Problema are și un aspect mai general, *gnoseologic*. Este vorba de zonele de frontieră ale cunoașterii, în termeni kantieni de limitele cunoașterii prin intelect, care transcend orice experiență posibilă și orice formă de exprimare. Divinitatea este cea fără nume, căci nu are o identitate existențială. Ea transcende limitele existenței cognoscibile. Transcendentul este un tărâm fără nume. Ceea ce are de asemenea rezonanțe filosofice. Wittgenstein spunea că despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă. Dar toți misticii recomandau tăcerea. „Să faci și să simți."

Când totuși se încearcă exprimarea Transcendenței, se ajunge la enunțuri contradictorii, de tip paradoxal. Căci nu numai Transcendența contrazice Existența, ci și invers. Nemții au doi termeni potriviți, *Jenseits* și *Diesseits*, practic intraductibili. *Cealaltitatea* și *Aceastitatea.*

Cunoașterea prin revelație a Transcendenței ține și ea de inefabil, ca și cunoașterea prin experiențe la limita vieții sau prin meditația transcendentală. Subiecții nu pot exprima în cuvinte stările trăite decât prin analogii pe care ei înșiși le consideră incorecte.

Cu referință la domeniul teologic, adică la transcendența divină, apare astfel problema unei „logici a religiei" de tip antinomic. Dar există și o logică dialectică a lui Hegel. Ea nu convine însă, căci este în fond speculativă și conduce la împăcarea contrariilor, respectiv la sinteză.

Idei asemănătoare apar însă cu mult înainte de 1976, când publică Hochstaffl, în lucrările lui Lucian Blaga, în special în *Trilogia cunoașterii* (1943).

Blaga consideră că misiunea Metafizicii este tocmai aceea de a studia Transcendența și face referințe precise la semnificația ei kantiană, de obiect în sine. În termeni poetici, Metafizica ar reprezenta „încercarea de a trage cu săgeți aprinse în bezna transcendenței".

Postulând existența anumitor facultăți ale conștiinței, care ne obligă oarecum la transcenderea Existenței, Metafizica devine, în accepție de teorie a Transcendenței, o necesitate a spiritului omenesc. Mai nou, inventatorul sociobiologiei, E.O. Wilson, susține că există gene ale religiozității, ceea ce

necesită un studiu ştiinţific al acesteia. Or, obiectul oricărei religiozităţi este Transcendenţa.

Există în zilele noastre o disciplină ştiinţifică, „religiologia", care se ocupă cu studiul acestei probleme. Într-o lucrare recentă (*Religionen und Religion,* 1986), **Jacques Waardenburg** (consideră religiozitatea ca pe o stare de fapt a omului, la fel de normală ca cetăţenia sau naţionalitatea. Aşa-zisa opoziţie dintre ştiinţă şi religie este o falsă problemă. Există o ştiinţă a religiei, aşa cum există şi o ştiinţă a societăţii, prima se numeşte religiologie, a doua sociologie. Deci religia nu contrazice ştiinţa, cum n-o contrazice nici societatea. Este o altă problemă dacă anumiţi reprezentanţi ai religiei fac acest lucru, ca şi anumiţi cetăţeni dintr-o anumită societate.

Adaptarea unei asemenea concepţii apropie şi mai mult teologia filosofică negativă de Metafizică. Este interesant însă faptul că Blaga, deşi face un fel de teologie, chiar destul de afirmativă, a fost aspru criticat de teologii ortodocşi pe motive dogmatice. Or, Blaga însuşi era un adept al dogmatismului, a se vedea lucrarea *Eonul dogmatic*. Ce-i drept, şi Blaga atacă religia creştină de câte ori are ocazia. Dar opoziţia rămâne totuşi relativă. Şi vom vedea de ce.

Pe linie kantiană, Blaga acceptă faptul că transcenderea Existenţei determină pe plan logic antinomii. Mai mult, că întreaga cunoaştere a Transcendenţei încalcă legile logicii şi este prin definiţie iraţională. În această privinţă, şi el refuză logica lui Hegel, dar face şi mai mult, refuză orice fel de logică. Antinomiile pe care Blaga le numeşte „transfigurate" nu pot fi încadrate în logica lui Hegel, căci ele ar fi astfel soluţionate, ceea ce ar însemna pierderea caracterului lor *misterios*. Acelaşi lucru este valabil şi pentru religie, pentru misterele oricărei religii, căci soluţionarea acestora ar însemna transformarea sacrului în profan. Mai mult, Blaga consideră că în spatele fiecărui fenomen se ascunde un mister, ceva de genul obiectului în sine, deci ceva transcendent.

Nu există, firește, două tipuri de intelect, unul *enstatic*, în cadrul funcţiilor sale logice normale, şi altul *ecstatic*, care evadează din sine, în nepotrivire cu funcţiile sale logice, cum credea Blaga, şi, din această cauză, nici cunoaştere paradisiacă şi luciferică. În realitate, nu este vorba de un nou tip de cunoaştere, ci de aceeaşi cunoaştere care se opreşte fie în faţa unui alt tip de fenomene – cele transcendente –, fie în faţa limitei de cunoaştere a aceloraşi fenomene, să zicem în extensiunea lor cosmică sau în microstructura lor substanţială.

În acest sens, are dreptate Blaga să vorbească despre cele cinci tipuri de mistere: l) latente, 2) deschise, 3) atenuate, 4) permanentizate şi 5) potenţate. Şi, de asemenea, să vorbească de „plus-cunoaştere" şi „minus-cunoaştere", aceasta în cazul misterului deschis. Or, minus-cunoaşterea aceasta a misterului nu este altceva decât maniera obişnuită a teologiei filosofice negative de a caracteriza transcendentul, misterul religios deschis, sacrul şi respectiv divinul.

Spre deosebire de Kant și de teologia filosofică negativă, Blaga sparge, ca să zicem așa, obiectul în sine sau Divinul într-o infinitate de mistere, de lucrușoare în sine și de îngerași, cum se procedează frecvent în anumite religii.

Tot spre deosebire de Kant, care considera, în ciuda acceptării obiectului în sine, că procesul cunoașterii se desfășoară în limitele Existenței, doar restul fiind transcendent, și ca atare ignorabil, la Blaga obiectele cunoașterii paradisiace, adică obișnuite, deci ale Existenței ca atare, devin cazuri particulare de transcendență, sunt „mistere latente" care pot fi oricând deschise prin cunoașterea luciferică.

Deschiderea unui mister devine la Blaga punerea unei probleme, iar existența latentă a unei infinități de mistere, face ca totul să depindă de noul tip de cunoaștere luciferică. Ea le actualizează, le potențează sau le permanentizează. Din această perspectivă, având în vedere epocile istorice pe care le cunoaștem, ar trebui să considerăm că misterele religioase sunt permanente și nu prea există semne de atenuare a lor, indiferent de orice modalități sofisticate de cunoaștere. Numai în cazuri individuale, în funcție de vârstă, de șanse sau de sănătate se poate vorbi de atenuări, deschideri sau redeschideri ale misterelor religioase.

Într-un anumit sens, Blaga, prin „spargerea" de care am vorbit, a obiectului în sine și multiplicare la nesfârșit a misterelor, reușește în cele din urmă să le banalizeze. Într-o notă la „misterele permanentizate", el compară filosofia lui Kant cu un Sfinx și recomandă să nu i se răpească caracterul de Sfinx, cum au făcut-o interpreții. Dar dacă Sfinxul acesta fierbe în orice oală și este de ajuns să ridici capacul pentru a-l prinde de coadă, mai are el vreo semnificație de „sfinx", de mister ?

Blaga compară procesul cunoașterii luciferice cu dramele pasionale ale lui Shakespeare care se joacă în cinci acte. Fiecare mister ar trece prin fazele amintite și pot fi găsite exemple din istoria descoperirilor științifice care să le ilustreze. Dar astfel de „drame" nu pot fi provocate la comandă, în legătură cu orice obiect sau fenomen. Cu toate acestea, ideea are de asemenea un corespondent teologico-creștin, în legătură cu posibilitatea de a ajunge la credință sau de a reveni la credință, chiar în ceasul al XII-lea, pentru orice persoană umană. Posibilitatea, de exemplu, de a primi Sfânta Împărtășanie, de a-și deschide astfel calea către misterul religiei creștine.

Există însă altceva la Lucian Blaga, care nu concordă cu religia creștină. Raportul dintre Existență și Transcendență are la el numai un sens, de la Existență către Transcendență. El oferă omului prea multe cunoștințe și îl lasă să spună prea multe despre ceea ce ar trebui să tacă. Îl depășește și pe Marele Anonim care instituise „censura transcendentă". Descoperă „mistere centrale" și „mistere derivate" care ar popula tărâmul transcendenței ș.a.m.d.

În religiile obișnuite, și cea creștină în special, se dovedește activă și Transcendența, în ciuda caracterului ei negativ. Mai mult, toate evenimentele majore ale Existenței sunt considerate ca activități ale Transcendenței, ceea ce coincide și cu perspectiva metafizicii clasice, dar și cu alte perspective moderniste ale parafizicii și ale parapsihologiei.

XVII. Probleme filosofice, religioase și psihologice ale subsistenței

Cea mai importantă idee care se desprinde din considerațiile metafizice și teologice asupra Subsistenței și a Transcendenței este aceea a distincției dintre cele două. Într-un anumit sens, Transcendența este acea parte a Subsistenței care transcende Existența (în sens ontic). În sens general filosofic, este acea parte a Subsistenței care transcende și restul componentelor sistematice ale filosofiei, adică: Ființa, Realitatea și Existența Reală. În spiritul Teologiei filosofice negative, Transcendența este negația fiecăreia dintre acestea. Deci este: nonExistență, nonFiință, nonRealitate și nonExistență Reală. Acestea sunt toate negații absolute, spre deosebire de negațiile relative dintre restul componentelor. De exemplu, Existența nu este Ființă, sau Ființa nu este Realitate, sau Realitatea nu este Existență Reală. Subsistența, dimpotrivă, le cuprinde pe toate, căci numai ea este Totul și Unul, *to pan kai to hen*.

Din această cauză, în legătură cu Divinitatea, nu numai din perspectiva teologiei filosofice negative, dar și a celei pozitive creștine, termenul de referință nu este Subsistența, ci Transcendența. Aceasta infirmă toate considerațiunile de plasare a Divinității pe coordonatele altei componente sistematice. Divinitatea nu este de ordinul Existenței, dar nici al Ființei, Realității sau Existenței Reale. Toate încercările de acest gen au la bază analogii nepermise și superlative: Existență Absolută, Ființă Perfectă, Realitate Supremă, Existență Superreală. Motivul îl constituie și caracterul inefabil al Transcendenței care presupune analogia ca metodă de exprimare.

Cu totul alta este însă situația în cadrul filosofiei indiene, despre care nu ar fi fost cazul să vorbim în cursul de filosofie contemporană, căci este o filosofie și respectiv religie precreștină. Ea a fost însă adoptată, în forme simplificate, de filosofii mișcării New Age, dar și de alte orientări filosofice cvasiindependente, cum este *antroposofia* lui Rudolf Steiner. Există și în București o Societate Antroposofică.

Divinitatea supremă indiană are atributele Divinității creștine. Brahman este Inexprimabilul, ceea ce sugerează poziția Teologiei Negative. Este Unul, Totul, Absolutul. Popularizatorii moderni ai filosofiei indiene insistă pe aceste

aspecte. Mai puțin însă pe Eternitate, căci Divinitatea indiană se trezește, ca dintr-un somn, constatând că în jur nu există nimic. Eternă este, mai degrabă, veșnica amintire a acestei Divinități.

Pentru mai multă analogie cu religia creștină se vorbește chiar de o trinitate, numai că aceasta este primitivă, presupunând un tată, o mamă și un fiu.

O primă remarcă se referă la faptul că Divinitatea indiană nu este transcendentă, ceea ce o deosebește fundamental de cea creștină. Brahman este Subsistența, este Totul, dar un Tot care, din perspectivă filosofică, nu se ridică deasupra Existenței. Mai mult, el este un amestec de ființă, gândire și simțire indistincte. Divinitatea, în orice caz, străbate nu atât Totul, cât Lumea înconjurătoare: obiecte, plante, animale și oameni. Ceea ce înseamnă primitivism religios, indistincție între sacru și profan.

O a doua remarcă se referă la trinitate. Cea indiană este permanentă și simultană, cea creștină se manifestă numai sporadic. Ca atare, în *Noul Testament*, s-a manifestat într-o singură împrejurare, legată de viața lui Iisus Hristos. Împrejurarea necesită explicații filosofice care nu mai au legătură decât analogică cu o trinitate filială. Aici este vorba de două elemente esențiale: de Transcendență și Existență. Ultima fiind înțeleasă ca unitate de bază a celorlalte compartimente filosofice. Împrejurarea este legată de trecerea Transcendenței în Existență prin intermediul unei entități de legătură care, fiind de natura ambelor, presupune Subsistența.

Trecerea Transcendenței în Existență s-a realizat analogic printr-o Naștere, dar în condiții deosebite. Nou-născutul având particularități divine, de ordinul Transcendenței, ceea ce determină exprimarea lor prin enunțuri paradoxale, incompatibile cu principiile logicii tradiționale. Transcendența pătrunde în Existență, dar nu se poate identifica cu aceasta, căci sacrul nu se poate confunda cu profanul. Din această cauză, a fost necesară Înălțarea, deci despărțirea din nou a Transcendenței de Existență, în vederea unei viitoare reîntâlniri. Atât în cadrul Nașterii, cât și al Înălțării intervine efectiv entitatea intermediară care în restul vieții lui Iisus apare sporadic.

Facem abstracție aici de semnificația creștină a acestei împrejurări legată de mântuirea omenirii, dar remarcăm rolul activ al Transcendenței. În religia creștină sunt și cazuri de ființe umane care, prin credință puternică, devotament, abstinență și, firește, viață morală, au dobândit grația divină, adică au avut revelații ale Divinității, mijlocite, principial, de aceeași entitate intermediară. Fără această mijlocire nu poate fi dobândită revelația. Ea are caracteristici transcendentale și este practic inexprimabilă sau descriptibilă parțial prin analogie sau reamintirea unor evenimente relatate în *Biblie*. Prin propria sa voință sau inițiativă nimeni nu poate constrânge Divinitatea, respectiv Transcendența, la nici un fel de manifestări. Nu le este dat decât celor „aleși“, după criterii imposibil de precizat, să

aibă revelaţii ale Transcendenţei. Este vorba de revelaţii mistice şi nu filosofice, respectiv speculative.

În filosofia indiană, situaţia este tocmai inversă şi aceasta din mai multe puncte de vedere. Cosubstanţialitatea fiinţei umane cu Divinitatea care o cuprinde, devine o problemă de conştiinţă. Divinitatea fiind Totul şi omul este Dumnezeu, doar atât că nu poate să realizeze acest lucru decât prin anumite eforturi, şi anume asupra lui însuşi.

Aici intervine un aspect specific al filosofiei indiene. Transcendentul creştin apare în postura transcendentalului indian. Meditaţia mistică creştină este transcendentă, urmăreşte trecerea *dincolo* de ceea ce este omenesc şi profan. Meditaţia mistică indiană este *transcendentală*.

Meditaţia transcendentală practicată în Occident şi la noi nu este o simplă metodă de relaxare, ci şi o doctrină filosofico-religioasă. Ea se bazează pe aspectul subsistenţial al Divinităţii care presupune autocunoaşterea fiecărei fiinţe umane. Ca metode se folosesc sugestia şi hipnoza, respiraţiile ritmice şi pronunţia de mantre. Ca rezultate se obţin ameliorări ale unor afecţiuni şi o stare generală de mulţumire cu orice. Un fel de nepăsare care, evident, diminuează efectele nocive ale mediului înconjurător. Mantrele se fixează după anumite tabele indiene cu împărţirea corpului în zone corespunzătoare câte unei vocale. În funcţie de obiectivele urmărite, între combinaţiile de vocale se intercalează consoane sau grupuri de consoane pentru alcătuirea unor cuvinte pronunţabile uşor în cadrul şedinţelor de meditaţie.

Meditaţia transcendentală autentică, orientală, se bazează pe tehnica indiană de regresie a fiinţei umane spre stările primare, animale şi vegetale de identificare mistică cu Divinitatea. Un proces de pierdere treptată a conştiinţei individuale şi apoi a individualităţii, pentru obţinerea stării de confundare cu Totul, respectiv cu Unul şi Absolutul. Identificarea aceasta poate să fie relativă, cu reveniri la starea de conştiinţă sau absolută, care echivalează cu moartea.

Practicarea ascezei totale nu este la îndemâna oricui. Mai există o cale, mult mai comodă, comentată pe larg de Occidentali. *Reîncarnarea*. Ea are la bază conceptul indian de *karma*, care înseamnă „activitate“ sau „acţiune“, dar şi lege cauzală, destin sau predestinare, atât cosmică, cât şi umană. Ea are o doză de inefabil, fiind oarecum independentă de Divinitate, pe care o şi determină la acţiune.

Conform karmei, tot ceea ce există este activ, în ciuda unor aspecte de inerţie. În al doilea rând, nu există activitate care să nu se modifice, şi anume în sens progresiv sau regresiv.

În privinţa vieţii omului, ea nu este altceva decât propria sa activitate. Fiecare om este pentru el însuşi propria sa karma. Tot ceea ce un om are, ceea ce este sau va fi depinde de activitatea sa, este un rezultat al ceea ce a făcut sau

face. Bucuria sau suferința sunt rezultatele activității anterioare determinate de acțiuni bune sau rele. Binele sau răul sunt în funcție de acțiunile care tind să înlăture limitele individuale și favorizează progresul omului spre Divinitate sau, dimpotrivă, împiedică acest proces.

Aceasta este nota, considerată de umanism, a filosofiei indiene adoptată și în antroposofie, care este un fel de înțelepciune a omului bazată pe el însuși.

Există o mulțime de justificări ale reîncarnării. Cea mai pragmatică și lipsită de subtilități rezidă în imposibilitatea realizării unei karme perfecte într-o singură viață și, firește, speranța, transformată în credința în mai multe vieți. Ceea ce n-ar fi rău, va zice oricine. Mai ales că viețile acestea nu se petrec în Transcendență, ca cea sperată de creștini, ci aici pe pământ, deci în Existență, căci Existența la indieni ține de Subsistență, deci de divinitate.

Există explicații ale reîncarnării prin nemurirea sufletelor, altele prin existența a mai multor tipuri de suflete și spirite, iar altele prin existența mai multor tipuri de corpuri (materiale, astrale, eterice etc.). La indieni sunt grade de reîncarnare și la nivel animal, vegetal, mineral.

Seria reîncarnărilor continuă până la eliberarea treptată de dorință, egoism și ignoranță, până la identificarea cu Divinitatea de tip indian care este Subsistența în accepție mistico-religioasă.

S-ar putea considera că Subsistența și Transcendența rămân totuși domenii filosofice legate mai mult de credințe religioase, indiferent cum le considerăm, ca eterne, dar neevoluate, sau ca fiind destinate pieirii și reactivate întâmplător în filosofiile occidentale. Dar lucrurile nu stau chiar atât de simplu.

Meditația și revelația, transcendente sau transcendentale, sunt realități incontestabile, ca și hipnoza și autosugestia. Există aparate moderne, deci mijloace psiho-tehnice de înregistrare ale activității scoarței cerebrale. Ea emite unde alfa cu frecvența între 8 și 14 hertzi. În starea de meditație frecvența este cuprinsă numai între 9 și 12 hertzi, ceea ce coincide cu o concentrație maximă. Vindecările miraculoase realizate cu astfel de mijloace impun și încărcătura filosofico-religioasă aderentă.

În acest context trebuie amintită și *psihologia transpersonală*. **Stanislav Grof** în lucrarea *Royaumes de l'inconscient humain*, Monaco, 1983, demonstrează experimental existența unui plan transpersonal al conștiinței, adică o extindere a câmpului acesteia dincolo de limitele convenționale ale organismului și psihicului uman. Acesta este și planul inconștientului colectiv al lui Jung. Este o conștiință în care individul se simte reunit cu cosmosul ca totalitate prin intermediul unui spirit universal transcendent. Grof a studiat problema mai ales ca psihiatru, folosind și unele substanțe psihedelice de tip LSD. El a condus circa 3.000 de ședințe de terapie psihedelică la care au participat aproape 2.000 de psihiatri din Europa și

Statele Unite. Aceleași efecte le-a obținut prin exerciții de meditație Zen, prin hipnoză și autosugestie.

În urma rezultatelor obținute, Grof a elaborat o cartografie a inconștientului care cuprinde trei câmpuri: 1. câmpul experienței psihodinamice, asociat cu evenimente din prezentul și trecutul persoanei; 2. câmpul experienței perinatale și 3. câmpul experienței transpersonale.

În legătură cu ultimul, Grof semnalează mai multe tipuri de experiențe transpersonale. Este vorba, în primul rând, de expansiunea temporală a conștiinței realizată prin regresii în timpuri ancestrale și reîncarnări succesive, clarviziune și călătorii în viitor.

Experiențele de genul acesta au favorizat adoptarea reîncarnării ipotetice indiene ca fapt real. Există, firește, și alte explicații legate de un fel anumit de existență a gândurilor și reprezentărilor în cadrul ipoteticei materii noesice. Conform acestei ipoteze n-ar fi necesar ca subiectul experienței să mai fi trăit el însuși cândva, ci să reproducă doar în anumite stări, amintirile nemuritoare ale altor persoane decedate.

Un alt tip de fenomene este legat de expansiunea spațială a conștiinței care pune în evidență: transcendența eului în relațiile interpersonale, identificarea cu animale și vegetale, conștiința planetară și extraplanetară, experiențe în afara corpului, telepatie ș.a.m.d.

În fine, contracția spațială a conștiinței conduce la conștiința organică realizată și de yoghini și posibilitatea autoacțiunii prin gândire asupra diferitelor organe.

Toate aceste tipuri de experiențe pun în evidență continuitatea de tip subsistențial al Existenței Reale, respectiv a lumii înconjurătoare cu întregul Cosmos, prezent, trecut și viitor. Există însă alte experiențe macro- și microfizice care pun în evidență mai degrabă Transcendența, cu toate determinațiile ei.

XVIII. Probleme cosmologice, cosmogonice și microfizice ale transcendenței

Cosmologia și cosmogonia sunt discipline filosofice subordonate ontologiei. Începând cu lucrarea *Principiile matematice ale filosofiei naturale* (1687) a lui Isaac Newton, ele au început să fie subordonate tot mai mult astronomiei, deși nu se confundă cu aceasta. *Astronomia* studiază structura universului observabil și mișcările actuale ale corpurilor cerești, în timp ce cosmologia se referă la structura universului în genere, iar cosmogonia la evoluția acestuia în trecut și viitor.

Mai nou, cosmologia și cosmogonia au legătură și cu *astrofizica*. Ultima ocupându-se cu structura fizică a corpurilor cerești pe baza analizei spectrale, dar și cu structura fizică sau compoziția spațiilor *dintre* corpurile cerești. În fine, cosmologia este legată și de *teoria relativității* a lui Einstein (a se vedea ultimul capitol al lucrării cu același nume), dar și de alte teorii generale ale fizicii.

Important este faptul că, până la începutul secolului nostru, Universul era imaginat ca o sferă a stelelor vizibile, compusă din constelații și nebuloase. Abia prin anii 1920 s-a putut dovedi că așa-numita „Cale Lactee" reprezintă o galaxie, compusă dintr-un număr imens de stele (150 de miliarde).

Cu timpul, mai precis după 1923, **Edwin Powell Hubble** (1889-1953), reușește să aducă argumente în favoarea tezei că nebuloasele sunt galaxii asemănătoare Căii Lactee. Aceasta, prin descoperirea unei stele în nebuloasa Andromeda. Nici astăzi nu sunt de acord toți astronomii cu acest lucru. Nici Hobble nu era sigur de interpretare.

S-au descoperit apoi roiurile de galaxii, care complicau și mai mult tabloul cosmologic. Și, în fine, aparența expansiunii Universului galactic. Aceasta, prin interpretarea deplasării spre roșu a spectrelor galactice suficient de îndepărtate, în analogie cu efectul Doppler. Conform legii, numită a lui Hubble, toate galaxiile se îndepărtează cu o viteză proporțională cu distanța lor. În fine, ipoteza *big-bang*-ului oferă o imagine explozivă a Universului care ar trebui să fie urmată de o implozie.

Să discutăm câteva dintre implicațiile acestor teorii. Cosmologic, acceptarea galaxiilor și a roiurilor de galaxii a ridicat problema omogenității Universului din punct de vedere cantitativ și calitativ.

S-a constatat că în orice direcție Universul observabil este plin cam în aceeași proporție cu galaxii și metagalaxii. Ce se găsește însă *dincolo* de limita observabilă ? Prin extensiune analogică se consideră că și *Transcendența cosmică* ar fi populată cu astfel de galaxii. Din punct de vedere calitativ, situația este aceeași: galaxii, radio galaxii, quasari, pulsari și găuri negre. Deci, și Transcendența cosmică ar avea aceleași caracteristici.

Ipoteza exploziei originare aduce elemente cosmogonice inedite. Indiferent unde, ar trebui să existe o graniță de expansiune provenită din valul cel mai îndepărtat al exploziei. Dar atunci apare imediat întrebarea ce ne putem imagina că ar fi *dincolo* de această limită. Dacă spațiul și timpul sunt relative și în funcție de materia în expansiune, în Transcendent nu există spațiu și timp. Ne putem totuși imagina și alte explozii, de ce să fie a noastră singura ? Dar explozii în ce ? În Nimic. Această ipoteză trasează o limită care separă net Existența de Transcendență, ceea ce discreditează și imaginea Subsistenței, a Totului, care, oricât de divers ar fi, nu e separabil în două. Existența devine astfel ceva care respiră, în sens parmenidian, un altceva care ar fi transcendent, iar Subsistența ar fi unitatea acestor procese de trecere sau pendulare între Existență și Transcendență, între ceva și nimic.

Pe acest fundal se înscriu toate variantele de sisteme cosmologico-cosmogonice: 1. Finit-staționar, de tip preștiințific cu Transcendență incognoscibilă și posibil creaționistă; 2. finit-nestaționar, cu posibilități expansive prin explozie, cu Transcendență neantizată; 3. infinit-staționar cu Subsistență omogenă de tip existențial; 4. finit spațial, dar infinit în timp, de genul Universului einsteinian sau cilindric și 5. infinit și nestaționar. Diversitatea acestor variante poate fi urmărită la Jacques Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

Mai importantă este ultima variantă care presupune Transcendența doar principial omogenă cu Existența, deci ca fiind pe plan gnoseologic cognoscibilă, dar necunoscută încă, fără a fi pur și simplu identică cu aceasta. Mai mult, Transcendența nu se reduce la acea limită extensivă a observabilității, ci ține și de limita intensivă a cunoașterii în genere, a mijlocelor de observație. Transcendentul poate să fie mult mai apropiat de pământ decât Soarele sau poate să fie chiar pe Pământ sau în Pământ. Găurile negre nu sunt mai misterioase decât Triunghiul Bermudelor.

Important este că aici ne găsim în zone limită ale cunoașterii care transcend existențialul și produc dificultăți logice de interpretare. Sunt zone de interferență nu numai între cunoscut și necunoscut, ci între cunoaștere și depășirea cunoașterii, transcenderea ei. Ceea ce înseamnă și o îmbogățire a Subsistenței cu ambele tipuri de sistențe.

Variantele cosmologico-cosmogonice pe linie temporală diversifică Subsistența în Protosistență transcendentă, în Persistență existențială și Episistență transcendentă.

Persistența existențială este firește efemeră, dar durata ei de miliarde de ani, față de istoria de câteva mii de ani a omenirii, ne obligă să o considerăm *ca și când* ea ar fi Totul, adică Subsistența, și ne obligă să considerăm că și Restul, ar semăna cu această efemeridă. El seamănă, firește, dar numai *aici și acum* (*hic et nunc*).

Varianta Universului infinit și nestaționar este cea mai convenabilă din perspectiva Subsistenței, dar singura acceptabilă și eficientă este cea finit-staționară. Aceasta, pentru cel puțin un miliard de ani. Timp în care, dacă am trăi, tot observând cerul am putea fi siguri, de exemplu, că o galaxie spiralică se înfășoară sau se desfășoară. Până atunci însă, pentru noi, este ca și când spirala respectivă ar rămâne nemișcată.

Acestea sunt problemele macroscopice, extensive ale Transcendenței. La fel de spectaculare sunt însă și cele microfizice, intensive. Și acestea sunt legate de praguri limită ale cunoașterii, ivite tot pe la începutul secolului nostru o dată cu descoperirea particulelor elementare.

Principiul complementarității al lui Niels Bohr se referă la faptul că fenomenele microfizice nu pot fi descrise decât făcând apel la două teorii diferite, cea corpusculară și cea ondulatorie care se referă în mecanica clasică la fenomene diferite: la particule și la unde. Descrierile sub formă de particulă și undă sunt complementare. Ambele sunt necesare, dar nici una dintre ele nu este suficientă. Pe de altă parte, acceptarea lor simultană este imposibilă, căci descrierile sunt contradictorii. Ceea ce este corpuscul nu poate fi undă și invers. Aspectul contradictoriu al descrierii este evident.

Fenomenele cuantice au, prin însăși natura lor, un caracter statistic. *Relațiile de nedeterminare* sau *incertitudine* ale lui Heisenberg se bazează pe faptul că este imposibil să se măsoare cu precizie, în același moment, poziția și viteza unui electron.

Incertitudinea electronului se poate exprima și prin faptul că precizarea vitezei implică pierderea preciziei de localizare a poziției și invers. Acesta înseamnă o transcendere a situației obișnuite în care una se precizează pe cealaltă.

Transcendența impune aici un alt mod de gândire, în cadrul căruia să fie acceptate enunțuri contradictorii, corespunzătoare situațiilor microfizice opoziționale.

Fenomenele microfizice sunt transcendente în sensul noumenal al lui Kant. Chiar contradictoriu fiind, electronul rămâne doar conceptibil. El nu se arată și nu este ca atare existent. Rămâne un obiect în sine, despre care avem doar informații contradictorii. Având în vedere însă faptul că tot ceea ce există este alcătuit din particule elementare, Existența obișnuită este dedublată de o Transcendență microfizică. Ele împreună alcătuiesc Subsistența. Ceea ce nu înseamnă însă că nu ar exista și alte praguri, sub cel microfizic.

Principial, în ambele sensuri, macrofizic și microfizic, Transcendența trebuie concepută infinit. Dacă există ființe macroscopice, pentru ele tot Universul nostru vizibil poate fi conceput ca o particulă invizibilă, așa cum concepem noi electronul, care ar putea fi un univers al ființelor microfizice. Între ființele unor astfel de universuri n-ar putea să existe nici un fel de legătură. În primul rând, fiindcă, dispunând de logici diferite, ele nu s-ar putea înțelege.

Au existat totuși încercări de construcție ale unor logici ale mecanicii cuantice care însă, nu trebuie să uităm, sunt totuși logici *ale noastre* despre domeniul microfizic, după cum vor fi existând și logici ale ființelor microfizice despre noi. Deci logicile acestea ne înlesnesc înțelegerea *între* noi, și anume într-un mod cu totul convențional.

De genul acesta este „logica mecanicii cuantice" a lui Garrett Birkhoff și J. von Neumann, „logica complementarității" a lui P. Destouches-Février sau „logica dinamică a contradictoriului", a lui **Ștefan Lupașcu**, publicată și la Ed. Politică în 1982. Ea pare inspirată din *Trilogia cunoașterii* a lui Lucian Blaga care vorbea despre actualizarea și potențializarea misterelor.

Logica lui Lupașcu este o logică modernistă de tip simbolic, care se întâlnește pe acest teren cu logicile intuiționiste, în speță a lui A. Heyting, în care nu mai este valabilă legea terțului exclus și a dublei negații. Logica intuiționistă corespunde matematicii *transfinite* a intuiționiștilor, respectiv *transcendenței matematice*. Între șiruri de numere infinite nu mai este valabilă legea terțului exclus. Șirul zecimalelor lui π este infinit. Din acest șir ar trebui să facă parte și suita 123456789 sau să nu facă parte – *tertium non datur*. Prin demonstrație indirectă se neagă negația. Deci *nu* este adevărat că suita respectivă *nu* face parte din șir și deci *face* parte. Dar, zic intuiționiștii, acest lucru nu poate fi dovedit niciodată, deci este *ca și când* n-ar face parte. Ceea ce înseamnă faptul că *aici* nu mai este valabilă legea terțului exclus și nici a dublei negații.

Lupașcu consideră că în logica microfizicii nu mai este valabilă nici legea noncontradicției și nici măcar legea identității. Oricărui fenomen îi este asociat întotdeauna un antifenomen, astfel încât unul dintre ele este actualizat prin potențializarea celuilalt și potențializat prin actualizarea celuilalt. Este evident că Lupașcu merge mai mult pe linia modelării logice a principiului de nedeterminare decât a complementarității din lumea microfizică.

Prin fenomen și contrafenomen, Lupașcu înțelege corpuscul și undă, deci cele două forme de manifestare ale electronului. Alături de potențializare și actualizare, el mai introduce o stare T care nu este nici actualizare, nici potențializare sau este o stare de semipotențializare și semiactualizare. Aceasta ar fi o variantă de logică a Transcendenței microfizice.

Indiferent însă de varianta logică, ceea ce se petrece în Transcendența microfizică *diferă* de ceea ce se petrece în Existență și *cantitativ,* și *calitativ*,

ceea ce face ca și modul nostru de a gândi asupra fenomenelor microfizice să fie *diferit*. Cum ar gândi însă niște ființe transcendente e greu de imaginat.

Ufologia, în măsura în care ne este accesibilă, căci astăzi toate cercetările tehnico-științifice sunt secrete, ne oferă exemple de comportări ale OZN-urilor imposibil de explicat. OZN-urile sunt, ca să folosim imaginea poetică a lui Blaga, săgeți aprinse care provin din Transcendență în Existență. Noi nu știm nici ce sunt, nici de unde vin și unde se duc și, mai ales, *de ce* fac toate acestea. La fel de enigmatice sunt și întâlnirile de gradul III cu extratereștri. Totul pare lipsit de sens, ceea ce le și conferă veridicitate, căci Transcendența trebuie să fie de neînțeles.

Problema cea mai importantă pe care o ridică ufologia este însă aceea a *transcenderii timpului*. Distanțele cosmice sunt atât de mari încât parcurgerea lor cu viteza luminii, ceea ce este de neimaginat, nu ne-ar putea permite nici măcar deplasări în galaxia noastră. Or, se pare că sistemul solar e nelocuit în afară de noi. Extratereștrii vin mai degrabă din timp decât din spațiu. Altfel spus, vin în același spațiu, dar din alte timpuri, din trecutul îndepărtat sau din viitorul îndepărtat. Din această perspectivă, Existența temporală este un fel de prezent prelungit în trecutul istoric și în viitorul previzibil. Deci, ea este Existență numai pentru noi. Pentru alte ființe ar putea să fie Transcendență. De exemplu, pentru ființele care au fost pământenii cândva, în ipoteza degenerării lor actuale, sau pentru pământeni care vor fi, în ipoteza progresului lor neîntrerupt. Dar aceasta ar însemna existența unor *lumi temporale paralele* între care s-ar putea „călători". „Călători" este un fel de a zice, mai degrabă ar fi vorba de *trecere* dintr-o lume în alta. Prin care se și explică așa numitele „dispariții" de nave maritime și aeriene, dar și de alte obiecte și ființe. Același lucru îl fac și OZN-urile care au capacitatea de a se face nevăzute. Oricum, aceste treceri sunt legate de fenomene luminoase: intensificări, diminuări, schimbări de colorit, curburi – toate inexplicabile.

Dar să vedem ce ne spune logica, mai precis logica fenomenelor luminoase în varianta lui Lupașcu, să zicem. Oricărui fenomen îi corespunde un antifenomen (dovadă: antiparticulele). Orice Univers, deci și al nostru, are un Anti-Univers, care însă nu sunt diferite, ci actualizarea unuia determină potențializarea celuilalt și invers. Fiind vorba de o logică a energiei este normal ca *trecerile* să se facă cu degajări și respectiv absorbții de energie cu manifestări luminoase din cele mai stranii. Problema ar fi aceea de a le putea produce și, firește, controla.

Aceasta ar fi una dintre perspectivele trecerii din Existență în Transcendență și invers. Perspectivă interesantă din punct de vedere filosofic, indiferent dacă se admite sau nu Existența Reală a fenomenelor care au condus la aceste interpretări.

XIX. Problema existenței autentice

Din toate perspectivele pe care le-am avut în vedere, perspective cu implicații general filosofice, s-a dovedit că Transcendența este ceva care depășește Existența, o transcende. Într-un fel sau altul (metafizic, teologic, religios, psihologic, cosmologic, cosmogonic sau chiar ufologic), Existența se dovedește, atât în spațiu, cât și în timp, mult mai restrânsă decât Transcendența. Ceea ce este *dincolo* și ceea ce este *dincoace* de noi, oricât ar fi de extins în spațiu și timp nu se identifică însă cu Subsistența, care este Unul și Totul, deci care cuprinde atât Transcendența, cât și Existența. Ultima, datorită omului, și unor condiții prielnice, oricât de restrânsă ar fi, se poate extinde, pătrunzând tot mai adânc în Transcendență.

Din perspectiva filosofiei sistematice, după o teorie a Subsistenței, completată cu dimensiunile Transcendenței, ar urma o teorie a trecerii Subsistenței în Existență. Această trecere ar coincide cu un fel de istorie prescurtată a modalităților de arătare, de a se face vădită a Subsistenței, și anume de a se face vădită pentru Sine, căci ea este Totul. Ar însemna, în termeni hegelieni, o despărțire a Sa de Sine în cadrul Ei înseși. Despărțire care ar coincide cu existențializarea unei infime părți a ei și transcendentalizarea Restului ei, astfel încât acea infimă parte să devină treptat un fel de oglindă a Sa pentru o parte tot mai cuprinzătoare din Sine.

Această situație poate fi imaginată și pentru părți restrânse ale Subsistenței, la nivelurile sistemelor solare, galactice, metagalactice sau ale Universurilor cosmice, neavând nici o semnificație aparte pentru Subsistența ca atare, ci doar pentru noi, care suntem părțile infime ale acestei infimități existențiale. Singura sau una dintre nenumărate altele – problemă care nu ne mai interesează în continuare. Aceasta, pentru faptul că noi, oricum, ne comportăm *ca și cum* am fi singuri în Universul acesta.

Teoria Existenței, ca orice altă teorie filosofică, necesită precizarea prealabilă a domeniului de investigație. O primă problemă, în sens aristotelic, este aceea de a preciza *ce este* (*ti esti*) Existența și anume Existența ca atare pe care am mai numit-o și Existența brută; distinctă de Ființă și Realitate, ca și de

Existența Reală. *Ce* este, în termeni actuali, Existența autentică și *cum* poate fi ea surprinsă, respectiv separată de restul domeniilor amintite.

În istoria filosofiei contemporane există o orientare numită „existențialism", care, așa cum o arată și numele, face chiar mai mult decât o teorie a Existenței, și anume *reduce* întreaga filosofie la această teorie. Mai precis *extinde* domeniul Existenței și asupra Ființei, Realității și Existenței Reale.

Ambele tendințe, de *separare* a Existenței autentice și de *extindere* a ei, vor produce dificultăți serioase de interpretare atât autorilor existențialiști, de orientări uneori cu totul opuse, cât mai ales celor care citesc operele acestora.

Primul existențialist este considerat danezul **Sören Kierkegaard** (1813-1855). Mai precis, părintele sau inspiratorul existențialismului. Cele mai importante lucrări ale sale sunt: *Entweder-Oder* (Sau-Sau), 1843; *Der Begriff der Angst* (Conceptul de angoasă), 1844; *Stadien auf dem Weg des Lebens* (Stadii pe calea vieții), 1845; și *Der Augenblick* (Clipa), 1855. Majoritatea celorlaltor lucrări sunt teologico-religioase. Toate lucrările au fost semnate cu pseudonime, pentru a dovedi că autorul nu intenționa nimic personal prin publicarea lor.

La Kierkegaard apar câteva accepțiuni ale Existenței care vor deveni tradiționale. Cea mai importantă este identificarea Existenței *autentice* cu Existența umană (*Dasein* sau *Menschsein*). Omul fiind singura ființă conștientă de Existența sa. O altă caracteristică o constituie despărțirea Existenței autentice umane de viața socială, adică de Existența Reală. Existența autentică este strict individuală, este o trăire singulară. Omul, aruncat în Lume, trăiește viața speciei și a colectivității, determinată de condiții materiale exterioare. El trăiește pentru alții, nu pentru Sine. Existența autentică presupune raportarea Sinelui la Sine, afirmarea Sa de Sine însuși. Trăirea aceasta a Sinelui este o mișcare, un proces, o devenire de Sine, contrară dialecticii hegeliene care presupune o transformare în altceva sau o raportare la altceva. Existența autentică, fiind trăire individuală nu are nimic comun cu Ființa și Realitatea, adică nu este conceptibilă, deductibilă sau previzibilă. Nimeni nu poate să aibă trăirea altuia sau viața altuia, căci nu există indivizi identici. Fiecare își are Sinele său și propria lui *angoasă* – îngrijorarea față de soarta Sinelui său. Ea poate fi împărtășită altuia, dar nu poate fi trăită de altul, căci nu poate fi comunicată decât parțial.

Angoasa este o criză a Sinelui în fața finitudinii sale, a libertății sale, care, prin acțiunea sa teribilă îl pune în fața *alternativei* (sau-sau) de alegere sau a păcatului, sau a mântuirii. Angoasa presupune conștiința de sine a omului, înțeleasă ca disperare a trăirii, pe care n-o pot avea îngerii sau animalele. Este o formă de arătare, de ex-sistență autentică a trăirii, care conștientizează ca atare și *durata* sau *clipa*. Acest atom de eternitate care împarte timpul în trecut și viitor. Existență autentică are numai prezentul, care este însă o clipă – clipa trăirii autentice. Dar clipa este trecere care nu poate fi oprită, este devenire, ca și trăirea.

Existența umană în genere, ca proces, are mai multe trepte sau stadii, reductibile la trei. Un stadiu estetic, în sensul kantian al cuvântului, unul etic și unul religios. Stadiul etic reprezintă o reintegrare a omului în Existența Reală, care nu poate fi numai trăire individuală, clipă originală, ci *repetabilitate* în condiții asemănătoare de viață comună. Iar stadiul religios este depășire, trecere dincolo, transcendere a individualului spre universal, a finitului spre infinit, a timpului spre eternitate și a relativului spre absolut, a conceptibilului spre paradoxal și absurd, a rațiunii spre credința în Transcendentul identificat cu Dumnezeu.

În ciuda operei sale considerabile, **Karl Jaspers** (1883-1969) nu aduce mare lucru pe linia existențialistă. La noi a apărut Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Edit. Politică, 1986. El pornește tot de la Existența Reală, de la Lume, pe care n-o consideră Existență pripriu-zisă (*eigentliche Existenz*). *Orientarea în lume* este încercarea omului de a reuși și de a înțelege rostul acesteia, al ființării (*Seiende*) făcând apel la orice tip de cunoaștere, de la științe până la filosofie. În termenii noștri, Jaspers pornește de la Realitate spre înțelegerea Existenței Reale, ceea ce este corect. Dar nu ajunge decât la Existența determinată (*Dasein*), la Existența contextuală, aici și acum, care nu este o Existență propriu-zisă. Limba germană permite un joc lax cu termenul *Sein*, traductibil prin „ființă", dar care nu corespunde Ființei clasice, ci are sens existențial.

Existența propriu-zisă nu se obține pe calea orientării în Lume, ci prin „iluminare", *Existenzerhellung*. Iluminarea, sesizarea, surprinderea Existenței autentice se face spontan în situații limită de viață (moarte, suferință, luptă, dragoste, culpă). Atunci se petrece un fel de salt (*Sprung*) datorat angoasei sau îngrijorării (*Sorge*). Un salt de la Existența Reală la Existența propriu-zisă.

Conștiința Existenței, obținută prin iluminare, permite *comunicarea* ei și deci *comuniunea* cu alte Existențe propriu-zise și totodată transcenderea ei.

Teoria procesului de trecere de la Existența Reală sau Lume la Existența propriu-zisă, prin conștiința Limitei și a Eșecului, spre Transcendență constituie, după Jaspers, obiectul *filosofării* spre deosebire de simpla „filosofie".

Conceptul de Existență propriu-zisă rămâne la fel de vag. O trăire irațională și practic inexprimabilă. O trăire comunicabilă pe linie sentimental-afectivă prin realizarea unei comuniuni de tip erotic.

Jaspers scria atractiv și făcea numeroase referințe la starea actuală a omenirii, la starea de *Dasein* și chiar la situații concrete ale Germaniei naziste și post-belice – celebră fiind lucrarea sa despre *Culpă (Das Schuld).*

O serie de alți existențialiști au mers pe aceeași linie, de la un concept vag de Existență, legat de om și trăirile sale, spre Transcendență. Locul iluminării și al încifrărilor lui Jaspers îl iau *participarea* la **Gabriel Marcel** sau *revelația* la **Nicolai Berdiaev** și **Leon Șestov**. Este vorba de așa-numitul „existențialism

creştin", catolic la Gabriel Marcel şi ortodox la ceilalţi, cu multe referinţe la scriitorii mistici ruşi, în speţă Dostoievski.

Existenţialismul creştin apare ca o reacţie necesară a îndreptării drumului invers de la Existenţă la Transcendenţă. Absolutul transcendent este Dumnezeu-Creatorul, iar omul este Existenţa creată, dar după chipul şi asemănarea Creatorului. O existenţă privilegiată, dotată cu conştiinţă şi libertate. Libertatea chiar de a încălca legile creaţiei, de a suferi, de a fi pedepsit şi de a regreta, dar şi pe aceea de accedere spre Existenţa adevărată, numită adesea „fiinţă" şi chiar „esenţă", prin care se înţelege însă „transcendenţă".

Existenţa autentică este redusă în acest context la trăirea mistică, redată în spiritul patetic, dramatic chiar la Gabriel Marcel, al artei literare, care va marca specificul existenţialismului. Inconceptibilă, Existenţa autentică poate fi şi chiar a fost redată ca trăire artistică, ceea ce nu mai ţine însă de construcţia filosofică, ci de talentul scriitoricesc.

O poziţie diferită o are în acest context **Martin Heidegger** (1889-1976). El porneşte de la Fiinţă spre Existenţă, făcând în tinereţe investigaţii în domeniul logicii, mai precis în teoria judecăţii. El ajunge însă la concluzia stranie că adevărul nu rezidă în *adequatio rei et intellectus,* ci în *luarea în stăpânire* a obiectului. Ceea ce l-a apropiat de concepţiile fasciste, naţional-socialiste şi comuniste, după care criteriul adevărului este practica. Stăpânirea obiectului, presupune acţiunea mai mult sau mai puţin violentă în Existenţa Reală. Şi Heidegger a fost realmente naţional-socialist, suspendat din învăţământ, între 1945-1951. Încearcă apoi o retragere la propriu din Existenţa Reală, trăind izolat într-o cabană. Retragere cu consecinţe nefaste pentru aprecierea ulterioară a Existenţei Reale.

Ca toţi existenţialiştii, Heidegger va considera că Viaţa sau Existenţa autentică nu poate fi explicată logic, ceea ce o distinge, în termenii noştri, de Existenţa Reală, de Lumea ca atare, în care omul este pierdut sau înstrăinat. Existenţa autentică s-ar obţine prin interpretare filosofică sau *hermeneutică*, iar practic prin trăirea angoasei sau teama de moarte.

Lucrarea cea mai importantă a lui Heidegger, din 1927 este *Sein und Zeit (Fiinţă şi timp).* La noi au mai apărut două lucrări: *Originea operei de artă* şi *Repere pe drumul gândirii.*

Profitând de posibilităţile aglutinante ale limbii germane şi de faptul că termenul *Existenz* este un neologism la germani, el foloseşte termenul „fiinţă" (*Sein*) cu accepţie general-existenţială, iar termenul de „fiinţare" (*Seiende*) cu accepţia de Existenţă Reală. *Dasein* este existenţa umană, iar *Existenz* devine Existenţa Autentică. Fără aceste echivalări nu se poate înţelege nimic din lucrările lui Heidegger. El spune, de exemplu, că „piatra este, dar nu există", ceea ce e tocmai invers „piatra există, dar nu este". De fapt, prin interpretare trebuie înţeles

că piatra există, dar nu are o existență autentică, cum o are omul, care se poate întreba despre propria lui Existență Reală, căreia îi zice însă ființare.

În rest, Heidegger se străduiește să separe în sens fenomenologic Existența autentică de cea Reală și să-i caute prin interpretare, deci hermeneutic, determinațiile existențiale, față de cele numite „existențiele" ale Existenței Reale. Cea mai importantă este *temporalitatea* care determină în sens kantian istoricitatea. Omul trăiește în Lume, în Existența Reală, pe care o simte prin frică și o înțelege prin interpretare, având la dispoziție vorbirea. Frica trezește *grija, culpa*, în sensul lui Jaspers și *decizia* în sensul lui Kierkegaard. Doar atât că Heidegger, fiind ateu, nu mai are alternativă. Ceea ce transcende Existența este Nimicul. Din perspectivă morală, se recomandă trăirea conștientă a îngrijorării. Pe plan estetic, artei îi revine sarcina de a dezvălui adevărul Existenței autentice, a trăirii umane. Pe plan social, Heidegger este un adversar al expansiunii tehnico-științifice.

Cu **Jean Paul Sartre** (1905-1980) existențialismul este transferat pe planul artei. Ceea ce se urmărește în mod special este redarea clipei de luciditate, a momentului existențial, de trezire a Existenței Autentice din Existența Reală. Pentru Sartre este vorba de momentul *eșecului* care provoacă *greața*. (A se vedea cartea cu același nume.)

O altă lucrare de referință este *Ființă și Neant* (1943), în care Sartre merge pe urmele lui Heidegger. El distinge o Existență în sine și una pentru sine (*Seiende* și *Dasein*). În ultima se pune problema *Neantului* ca Transcendență tot în spirit ateist. Existența este aceasta, zice el, iar în afară de aceasta nu mai există nimic. Altfel spus, restul e Neant. Spre deosebire de Heidegger care considera că „nimicul însuși nimicnicește", la Sartre el este un rezultat al neantizării existenței.

În lipsa unei Transcendențe pozitive, momentul existențialist trebuie folosit pentru acțiunea conștientă în Existența Reală. O acțiune nu numai individuală, ci și colectivă în slujba libertății omului.

Orientarea cea mai spectaculos-existențialistă o constituie *teatrul absurdului*, bine ilustrat de **Albert Camus** (1913-1960). În *Mitul lui Sisif* (1942), el tratează despre clipa existențială de conștiință față de care restul este absurd. Problema este aceea de a trezi spectatorului sau cititorului acea stare deosebită, pe care **Eugen Ionescu** o compara cu o lovitură de măciucă dată în cap. Postarea, cu alte cuvinte, pe poziția Existenței Autentice față de care Existența Reală e un nonsens. O realizare cinematografică magistrală o reprezintă filmul lui **Michelangelo Antonioni** – *Eclipsa*.

În ciuda diversității de orientări, problema Existenței Autentice n-a fost soluționată satisfăcător din cel puțin trei motive: 1) fiindcă se pornește de la Existența Reală, 2) fiindcă nu se pornește de la Subsistență, ci doar se ajunge la Transcendență și 3) fiindcă nu se merge spre Ființă.

XX. Perspective logico-metodologice în teoria ființei

Existențialismul, cu toate variantele lui, s-a dovedit încercarea de a surprinde Existența autentică pornind de la Existența Reală, de la Lumea înconjurătoare așa cum este aici și acum. Omul, în anumite momente de trăire intensivă, realizează această surprindere a Existenței și chiar transcenderea ei.

Este evident că aici asistăm la parcurgerea inversă a traseului sistematic al filosofiei, de la ultimul compartiment (Existența Reală) către primul (Subsistența ca Transcendență), sărind însă peste compartimentele intermediare, peste Ființă și Realitate. Consecințele imediate ale acestei situații sunt: 1) desconsiderarea de către existențialiști a logicii și 2) a Realității, în speță a teoriilor științifice și a tehnicii bazată pe acestea. Drumul către logică, deci către teoria Ființei este barat de conceperea Existenței autentice ca trăire individuală inefabilă.

Este demnă de remarcat aici încercarea lui **Constantin Noica** (1909-1987) de a realiza, prin *Devenirea întru Ființă* (1981), o punte de legătură între Existență și Ființă. Sub influența lui Heidegger, Noica extinde însă nepermis în limba română termenul de „ființă" și asupra Existenței, numită uneori și „fire". Devenirea, în orice caz, anterioară Ființei, ține de domeniul Existenței și tinde cu transformările sale să ajungă, prin om, la conștiința de sine, respectiv la rațiune. Ceea ce este corect. Numai omul, și acesta în măsura în care este rațional, este ca atare, căci a fi este identic cu a gândi. Omul are Ființă și atribuie ființă. El este cel care *spune* despre ceea ce există că *este*, că nu mai este sau a fost, dacă nu mai există, sau că va fi, dacă nu există încă.

Întreaga istorie a filosofiei pune însă în evidență faptul că gândirea nu se reduce la rațiune ca termen generic, ci are trei facultăți diferite: intelectul, rațiunea propriu-zisă și speculațiunea.

Logica este teoria formelor gândirii, care, încă din secolul trecut, s-a împărțit în trei discipline. Logica intelectului, perfecționată, a devenit logica simbolică. Logica rațiunii este logica numită tradițională sau clasică, iar logica speculațiunii a devenit logică dialectică și respectiv logică speculativă.

Logica simbolică a fost dezvoltată de către **George Boole** (1815-1864), **Gottlob Frege** (1848-1925) și **Bertrand Russell** (1872-1970).

Din perspectiva Ființei, logica simbolică este o teorie a lui *cum este*, a fenómenului. Ea se referă, din cadrul Existenței la obiecte, proprietăți și relații, constituindu-se în mai multe discipline care tratează despre aceste entități: relații între obiecte, între obiecte și clase de obiecte, între clase de obiecte, între obiecte și proprietăți și între formațiuni nedeterminate compuse din acestea. Formațiunile compuse din constante se referă la situații concrete, cele compuse din variabile la situații posibile. Orice formațiune concretă este un răspuns la întrebarea *cum este ?* Cum este *a ?* Este mai înalt decât *b* și mai scund decât *c* ș.a.m.d.

Considerând ca fundamentală *relația*, formațiunile logico-simbolice nu se mai referă la obiecte izolate și nici la proprietăți independente ale acestora și, în nici un caz, la *esența* acestora, adică la ceea ce *sunt* acestea. Din această cauză, în logica simbolică nu mai apare capitolul, clasic în logica rațiunii, al teoriei noțiunilor, ca expresii ale esențialității obiectelor și proprietăților, și, categorial-aristotelic vorbind, ca expresii ale relațiilor, conceptibile separat de entitățile între care au loc. Acesta este și motivul pentru care **Ludwig Wittgenstein** (1889-1951), în *Tractatus logico-philosophicus* (1921), consideră că Lumea, respectiv Existența în genere, nu este alcătuită din obiecte, ci din *fapte* sau *stări de fapt*, adică din *relații între obiecte*.

Referința ontologică factuală presupune *perceptivitate*. Baza psiho-gnoseologică a intelectului o constituie percepția stărilor de fapt, adică percepția obiectelor în contextul sau ambianța lor relațională și nu contemplarea lor izolată. Izolarea contemplativă este o activitate a gândirii raționale, bazată pe operații psiho-gnoseologice speciale, în primul rând pe *abstractizare*. Dar nici activitatea intelectului nu se reduce la perceptivitate, căci altfel n-ar fi o facultate a gândirii, ci a sensibilității.

Stările de fapt nu sunt perceptibile ca atare, ci numai componentele lor, respectiv obiectele, grupurile de obiecte și proprietățile acestora, pe când relațiile sunt inteligibile, țin de activitatea intelectivă a gândirii, bazată și ea pe operații psiho-gnoseologice speciale, în primul rând pe *comparație*.

Jean Piaget, în *Epistemologia genetică* (1950), făcând investigații asupra nașterii inteligenței la copii, consideră că exercitarea operațiilor psiho-gnoseologice intelective conduce la formarea unor *scheme ale gândirii intelective*, de genul schemelor transcendentale ale imaginației despre care vorbise Kant (care le considera însă *a priori*), pe baza cărora pot fi înțelese relațiile din cadrul stărilor de fapt. Schemele acestea, obținute prin exersarea inteligenței, se bazează pe factori ereditari și educaționali, oferind și criteriile diferențierii capacităților intelective individuale.

Intelectul (numit „inteligență“ la francezi) este exercitat de către copilași chiar înainte de a vorbi (inteligența preverbală), deci înaintea intervenției deci-

sive a factorilor educaţionali, numai prin perceptivitate, la început gustativă, olfactivă şi tactilă, şi apoi, treptat, auditivă şi, în special, vizuală. Componenţa neverbală a inteligenţei nu dispare însă o dată cu deprinderea vorbirii, ci este exercitată permanent şi adoptată la stări de fapt şi situaţii (relaţii între stări de fapt) tot mai complexe, ca şi la reprezentarea acestora, în special vizuală: geometrică, aritmetică, algebrică, *simbolică* în genere. Căci limbajul perfecţionat al intelectului este *limbajul simbolic*, aşa cum apare în cadrul *logicii simbolice* contemporane.

Limbajul simbolic (alcătuit din semne convenţionale grafice) este o necesitate intelectivă din cauza referinţei ontice la entităţi individuale (obiecte şi proprietăţi determinate) neexprimabile ca atare (*individuum ineffabile*). Important este faptul că limbajul simbolic nu exprimă numai obiecte şi proprietăţi perceptibile, ci şi relaţiile inteligibile dintre acestea.

Limbajul perfecţionat al logicii simbolice moderne realizează dezideratul înţelegerii în genere, adică al gândirii intelective. Căci a înţelege înseamnă a avea o reprezentare cât mai clară asupra unei stări de fapt sau a unei situaţii, astfel încât, fiecărei părţi componente a stării de fapt să-i corespundă o parte componentă a reprezentării. Din această cauză, L. Wittgenstein considera că formele logico-simbolice sunt imagini, proiecţii sau modele ale stărilor de fapt cu care trebuie să se şi asemene dacă limbajul simbolic este adecvat.

Formele gândirii intelective sunt *forme de modelare ale stărilor de fapt*, spre deosebire de formele gândirii raţionale, care sunt forme de *reflectare* ale esenţei obiectelor senzoriale, iar formele gândirii speculative sunt forme de *reproducere* ale totalităţilor procesuale.

Gnoseologia din perspectivă intelectivă nu se mai reduce la raportul dintre obiect şi subiect, în sensul obişnuit al cuvântului. Obiectul cunoaşterii devine starea de fapt, care determină modalităţi specifice de acţiune ale subiectului cunoscător asupra acesteia, prin intermediul gândirii intelective, exprimabile în limbaje logico-simbolice. Ceea ce va determina şi o semnificaţie deosebită a *metodologiei* intelective.

I.M. Bocheñski, în lucrarea *Die Zeitgenösischen Denkmethoden* (1964), analizează principalele metode logico-simbolice cu largă aplicabilitate în ştiinţele contemporane: metoda formalizării, axiomatizării, modelării, metoda sintactică, semantică, pragmatică, metode inductive, probabilitate, modale ş.a. Cele mai frecvente aplicaţii sunt în domeniul matematicii, logica simbolică fiind numită şi „logică matematică“, datorită legăturii sale iniţiale cu matematicile; legături care au rămas însă permanente.

Există şi aplicaţii în domeniul fizicii. Sunt cunoscute chiar logici de tip simbolic ale fizicii, cu utilizări evidente ale formalizării şi axiomatizării. Aşa

este, de exemplu, *logica mecanicii cuantice* a lui Birkohoff și von Neumann sau *logica dinamică a contradictoriului* a lui Ștefan Lupașcu.

Unele lucrări de logică simbolică sunt alcătuite din două părți, una care cuprinde expunerea teoretică și alta referitoare la aplicații. Ceea ce reprezintă, în mod evident, o imitare a tratatelor obișnuite de logică clasico-tradițională, cu logica elementară sau formală și metodologia sau aplicațiile logicii. **Rudolf Carnap**, în lucrarea *Introduction to symbolic logic and its applications* (1958), se referă la aplicațiile simbolice în teoria mulțimilor, aritmetică, geometrie, fizică și biologie.

La început destul de restrânse, aplicațiile logicii simbolice au tendința de a se extinde la orice domeniu al Realității, științific, artistic, moral, juridic și politic.

Pe plan științific, se consideră inițial că disciplinele fără aplicații logico-matematice s-ar găsi într-o fază înapoiată de dezvoltare, ele neputând fi formalizate, axiomatizate, modelate etc. logico-simbolic, cum se întâmplă în matematici, în teoria numerelor, în algebră, geometrie ș.a. Ulterior s-au încercat formalizări forțate ale științelor, în ciuda lipsei de importanță a rezultatelor la care se ajunge pe această cale, considerându-se că nu științele sau fazele la care ele se găsesc ar purta vina, ci aparatura formală a logicii simbolice care ar trebui perfecționată pentru a fi aplicabilă oriunde. Aceasta, neținând cont de împotrivirea unora dintre reprezentanții efectivi ai acestor științe, care fac abstracție de aplicațiile logice simbolice chiar și în domeniul matematicii.

Ca și în cazul interferențelor și aplicațiilor logicii simbolice în matematici, care au condus la constituirea „logicii matematice", au apărut și discipline legate de celelalte domenii ale Realității la care este aplicată logica simbolică: logica deontică, logica juridică, logica științelor sociale, logica autorității și chiar logica religiei. Aceste „logici" tind să se substituie disciplinelor filosofice respective: filosofia moralei, filosofia dreptului etc.

Logica deontică, din perspectiva lui **G.H. von Wright,** se referă la domeniul acțiunilor umane, al actelor de conduită și comportament. În cadrul sistemelor formale acestea constituie domeniul de referință al constantelor și variabilelor logice, în locul propozițiilor obișnuite. Dar la fel ca în logica propozițiilor, între componentele domeniului de referință au loc obișnuitele operații logice: negație, conjuncție, disjuncție, implicație, echivalență. Alături de noțiunile de adevărat și fals se folosesc noțiunile de „realizat" și „nerealizat" care conduc la tabele asemănătoare matricelor de adevăr. În analogie cu logica modală, în care sunt utilizate modalități aletice (necesar, posibil, contingent, imposibil), în logica deontică apar modalitățile: obligatoriu, permis, indiferent, interzis, la care se pot adăuga și altele ca: tolerat și strict controlat. Pe baza acestor elemente pot fi stabilite diferite relații deontice cu aspecte de principii sau legi deontice. Ceea ce este obligatoriu este și permis, dar ceea ce este permis nu este întotdeauna

obligatoriu; ceea ce este interzis nu este permis, iar ceea ce este permis nu este interzis ș.a. Pe baza unor astfel de raporturi, pot fi caracterizate diferite noțiuni și categorii din domeniile moral, juridic și politic. *Libertatea*, de exemplu, poate fi considerată „permisiunea de a face ceea ce nu este interzis".

Pentru abordarea unor noțiuni mai complexe sunt introduse și alte auxiliare logico-simbolice care și-au dobândit și ele independență disciplinară, cum ar fi *logica acțiunii*. Aceasta reprezintă o extindere a logicilor modale și deontice prin luarea în considerație, alături de acțiunile ca atare, și a celui care îndeplinește acțiunea, respectiv a *agentului*. Acesta, la rândul lui, poate *să facă* o acțiune sau să se *abțină*. Un agent, într-o anumită ocazie, se abține să facă ceva numai dacă poate să facă acest lucru, dar nu-l face.

Logica acțiunii presupune și ceea ce s-a numit „logica schimbării", respectiv a trecerii de la o stare la alta, ceea ce permite și distincția dintre act și eveniment, ca și cea dintre act și activitate, dintre act și rezultatul actului, distins și acesta de consecințele lui.

Ca și în cazul logicii deontice, finalitatea logico-simbolică a logicii acțiunii rezidă în elaborarea *axiomatizării* sale. Aceasta se face după modele axiomatice din logica propozițiilor și cuprinde următoarele elemente: simboluri pentru entitățile elementare: acte, agenți, modalități deontice, conectori elementari, operații propoziționale; definiții de echivalare a modalităților deontice; principii referitoare la problema deciziei; legi sau principii; axiome și reguli de operație.

Utilizarea de *variabile* în cadrul sistemelor axiomatice, adică referințe la agenți nedeterminați și acțiuni neprecizate, ca și apariția prin deducții a unor mulțimi de formule, practic nelimitate și fără relevanță în cadrul acțiunilor umane, strict diferențiate individual, nu numai prin aptitudini morale, ci și prin particularități anatomice, fiziologice, psihice etc., conduc la rezerve serioase în legătură cu utilitatea unor astfel de aplicații ale logicii simbolice. Aceasta, în ciuda simplității și exactității pe care le oferă.

Am văzut cum poate fi caracterizată *libertatea* din perspectivă deontică; în mod asemănător poate fi interpretată și *revoluția* în logica acțiunii. Dacă *x* i-a interzis lui *y* să emită comenzi către *z*, dar *y* emite o comandă către *z*, atunci *y* comite un *act de uzurpare*. Dacă *y* emite un ordin nevalid lui *z*, care intră în conflict cu un ordin valid (sau suveran) dat de *x* lui *z*, atunci actul normativ al lui *y* a fost nu numai uzurpator, ci și *revoluționar*. În felul acesta, noțiunile, ca și situațiile la care se referă, denotă multă simplitate și exactitate, dar generalitatea lor le face inaplicabile și poate să conducă ușor la vulgarizări.

I.M. Bocheński este autorul unei *Introduceri în logica autorității* (1974). El aplică și în acest domeniu metodele logicii simbolice, în special referința la stări de fapt și situații epistemice și deontice, cu elemente de formalizare simbolică, dar fără să ajungă la axiomatizări, care sunt totuși posibile și au fost încercate

deja. Lucrarea prezintă interes pentru preocuparea de abordare în manieră intelectivă a noțiunilor și relațiilor dintre componentele autorității, făcând programatic abstracție de aspectele psihologice și sociologice ale problemelor, fără teama de a recunoaște că, pe această cale se va rezuma la trăsăturile *cele mai generale* ale acestora care ar putea să li se pară multora ca fiind „absolut banale". Dar acesta este riscul oricărei întreprinderi de acest fel.

În spiritul logicii simbolice, Bochenski consideră că există numai obiecte, proprietăți și relații. Se afirmă că autoritatea este o relație. Aparent, ar fi vorbă de o relație între doi oameni: unul, *purtătorul*, care are autoritate și altul, *subiectul*, asupra căruia se exercită autoritatea celuilalt. Dar, în toate cazurile, este vorba de o autoritate într-un anumit *domeniu*. Ceea ce înseamnă că autoritatea presupune trei tipuri de relații: (1) purtător-subiect; (2) purtător-domeniu; (3) subiect-domeniu.

Pe baza acestor elemente se ajunge la o caracterizare a relației de autoritate: P este o autoritate pentru S în domeniul D atunci când S recunoaște ca adevărat ceea ce îi comunică P sub forma unui enunț care face parte din D.

Acesta este cadrul în care pot fi stabilite, sub formă de principii, diferitele proprietăți ale autorității în genere, de genul: Nimeni nu este, în nici un domeniu, o autoritate pentru sine însuși; Dacă P este o autoritate pentru S în domeniul D, atunci S nu este o autoritate pentru P în D ș.a.m.d.

Alături de alte noțiuni, aflăm, într-o exprimare comică din cadrul acestei logici, ce înseamnă pretenția de autoritate absolută umană, revendicată de dictatori (*Mussolini ha sempre ragione*), și autoritatea absolută divină, respectiv o caracterizare a noțiunii de Dumnezeu prin intermediul relațiilor de autoritate: P este purtătorul autorității în raport cu toate subiectele și în toate domeniile atunci și numai atunci când P este Dumnezeu.

De altfel, Bochenski este și autorul unei *Logici a religiei* (1965) pe care o consideră el însuși șocantă și surprinzătoare. Cititorul este avertizat totuși că nu este vorba de o logică a religiei în genere, ci numai de un studiu al anumitor aspecte care sunt accesibile logicii și respectiv stadiului actual al dezvoltării acesteia. Este vorba, firește, despre logica simbolică, pe care Bochenski o consideră universal-valabilă, ca cel mai elevat stadiu din dezvoltarea logicii în genere.

Principial, ne găsim în fața reducerii religiei la aspectele sale inteligibile, cum încercase și Kant o prezentare a ei în limitele rațiunii (*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, 1793) și Hegel în limitele speculațiunii (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1824). În toate aceste cazuri este vorba de „logică aplicată" (*angewandte Logik*), numai că prima este a intelectului, a doua a rațiunii și ultima a speculațiunii, fiecare dintre ele fiind absolutizată.

În maniera logicii simbolice, pe Bochenski îl interesează limbajul, respectiv textul religios (*religious discourse*), formalizarea și chiar axiomatizarea acestuia,

ceea ce ar fi încercat să facă și teologii într-o manieră neformală: să deducă anumite propoziții din cele considerate de bază. Dar în felul acesta entitățile religioase sunt reduse la termeni și la contextele lor. Dumnezeu, de exemplu, devine termenul „Dumnezeu", ajungându-se astfel la considerațiuni despre sintaxa logică a lui „Dumnezeu" (*on the logical syntax of „God"*), care, în această calitate, trebuie să fie sau nume, sau descripție. Și avem astfel caracterizarea lui „Dumnezeu" ca descripție.

În măsura în care textele religioase sunt exprimate în limbajul uzual, este firesc să conțină expresii și enunțuri interpretabile logic, din perspectivă intelectivă, rațională și speculativă. Dar religia nu se reduce la texte sau demersuri și, oricum, nu poate fi considerată o logică aplicată, făcând abstracție aici de faptul că religiile au fost cu mult anterioare elaborării oricărei logici. Ceea ce nu înseamnă totuși că ar avea dreptate cei care susțin că religiile sunt independente de orice logică, adică sunt de neînțeles, iraționale și nespeculative.

În legătură cu logica religiei, ca aplicație a logicii intelectului, în forma logicii simbolice, la domeniul religios, se poate spune că este cea mai îndepărtată de adeziunea filosofilor, și respectiv teologilor, față de celelalte aplicații. Cele mai convingătoare, fără să întrunească nici ele consensul general, sunt aplicațiile din domeniul matematicii, care necesită o tratare aparte.

XXI. Logicismul, formalismul și intuiționismul

Logicismul, *formalismul* și *intuiționismul* sunt principalele orientări din *fundamentele matematicii*, legate de aplicațiile logicii simbolice, care au determinat apariția unor filosofii corespunzătoare: *neopozitivismul*, *neoplatonismul* și *neointuiționismul.*

Originea lor rezidă în continuarea tradițiilor matematiste inaugurate de Leibniz și Descartes și revigorate de filosofia kantiană, după care matematicile sunt cele mai sigure științe și ar trebui să constituie modele pentru toate celelalte. Dar până atunci, științele erau considerate aplicații ale logicii, și anume în forma logicii tradiționale a rațiunii, care nu permitea formalizarea și respectiv matematizarea enunțurilor acestora în vederea obținerii exactității ideale.

George Boole (1815-1864) a fost primul care a considerat că logica tradițională, în forma ei uzuală, este lipsită de exactitate și ca atare necesită o prelucrare matematică pentru a putea fi transformată într-un calcul logic (*The mathematical analysis of logic, being an essay toward a calculus of deductive reasoning*, 1847).

Punctul de plecare și originalitatea concepției lui Boole constau în acceptarea interpretării *extensiviste* a logicii tradiționale și utilizarea în locul reprezentărilor geometrice (de regulă prin cercuri) a notației algebrice. Semnele *x*, *y*, *z* sunt alese pentru a desemna diferite *clase* de obiecte corespunzătoare sferelor de referință ale noțiunilor. Raporturile dintre sferele noțiunilor (disjunctive, exclusive etc.) sunt reprezentate prin semne pentru operații aritmetice. Prin *x+y*, de exemplu, este notată clasa ale cărei elemente sunt fie membre ale clasei *x*, fie membre ale clasei *y*, însă nu ale ambelor.

Ceea ce s-a obținut pe această cale a fost o matematizare, mai precis algebrizarea logicii, numită chiar *algebra logicii* sau *algebră booleană*. Importante în acest context erau transcrierea simbolică și stabilirea de reguli, definiții, formule de bază și metode de calcul. Principial, logica rămânea tot cea tradițională, cu noțiuni, judecăți și raționamente, doar atât că ele erau altfel notate. Totuși, transcrierea operațională, chiar dacă urma, după efectuarea unui

calcul, să fie reinterpretată logic tradiţional, punea accentul pe operaţii (disjuncţie, conjuncţie, implicaţie, echivalenţă) neuzuale tradiţional.

Matematismul logic al lui George Boole se manifestă însă prin identificarea ulterioară a acestei logici, redusă la algebra logicii, cu matematicile ca atare (*An investigation of the laws of thought*, 1854). Concluzia la care se ajunge, pe această linie, este aceea că „principiile ultime ale logicii sunt principii de tip matematic", contrar perspectivei tradiţionale, după care matematica era o aplicaţie a logicii.

Dacă ultimele legi ale logicii sunt matematice, atunci matematica trebuie să preia rolul de *Organon* al ştiinţelor în genere, ceea ce se dovedea totuşi greu de acceptat pentru reprezentanţii ştiinţelor. În plus, în această situaţie, rămâneau totuşi nejustificate chiar legile matematice care ar fi trebuit să acţioneze de la începutul ştiinţelor, adică din momentul constituirii lor, ca şi pe traseul dezvoltării acestora.

Logicismul matematic a reprezentat un fel de corectură a matematismului logic. Nu logica se justifică matematic, ci invers. Dar logica în discuţie nu mai este cea clasico-tradiţională, ci logica simbolică, respectiv matematică, elaborată, într-o formă aproape definitivă de către **A.N. Whitehead** şi **B. Russell** (*Principia mathematica*, 1910). Ultimele legi ale matematicii sunt de natură logico-matematică. Altfel spus, se revine la accepţia matematicii ca logică aplicată, respectiv ca *logică simbolică aplicată*. Procesul a fost reluat invers, în locul matematizării logicii este logicizată (simbolic) matematica. Procesul a fost numit „fundamentarea logică a matematicii", care a condus la constituirea *fundamentelor matematicii*.

Punctul comun al logicismului matematic cu matematismul logic îl constituie identificarea, în ultimă instanţă, a logicii cu matematica, transcrierea reciprocă a uneia prin mijloacele celeilalte, în cazul logicismului matematic fiind vorba de logica simbolică (matematică).

În maniera logicismului matematic numerele sunt definite prin noţiuni din teoria mulţimilor, încadrabilă în aşa-numita „logică a claselor". Numărul 1, de exemplu, este considerat mulţimea tuturor mulţimilor, cardinal echivalente cu o mulţime care conţine un singur element, să zicem *a*. În mod asemănător sunt introduse şi operaţiile logice: disjuncţie, conjuncţie, implicaţie, la care se reduc cele aritmetice, cu deosebirea că procedeul devine extrem de complicat. Scopul logicismului matematic nu este însă acela de a simplifica matematica, ci de a o justifica (fundamenta) prin metode pur logice, sigure şi evidente.

Rămân însă trei probleme nerezolvate. Una priveşte entităţile (clase, mulţimi) şi operaţiile logico-matematice. Oare acestea nu necesită la rândul lor o justificare ? A doua priveşte raportul dintre logică şi matematică în genere. Oare este suficientă o justificare logică a matematicii ? A treia se referă la raportul dintre logica simbolică (matematică) şi logica în genere. Poate fi redusă întreaga logică la logica

matematică ? Apariţia acestor întrebări şi transformarea lor în probleme reale a fost determinată de descoperirea aşa-numitelor „paradoxe logico-matematice“ din teoria mulţimilor. Mulţimea tuturor mulţimilor care nu se conţin ca elemente determină situaţia paradoxală că, *dacă nu se conţine* ca element, atunci face parte din mulţimile *care se conţin* ca elemente, iar dacă se conţine ca element, atunci face parte dintre mulţimile care *nu se conţin* ca elemente.

Descoperirea unor paradoxe în teoria mulţimilor face discutabilă fundamentarea matematică (lipsită de contradicţii) printr-o teorie contradictorie (logico-matematică), îndreptăţind cele trei probleme enumerate.

B. Russell, prin aşa-numita „teorie a tipurilor“, referitoare la gradele de încadrare a mulţimilor unele în altele, pe baza unor proprietăţi reale sau imaginare, recomandă restricţii formale pentru evitarea situaţiilor paradoxale. Soluţia lui a fost comparată cu restricţiile de circulaţie pe anumite trasee cu pericole de accidente, ceea ce nu înseamnă, firește, remedierea prin aceasta a traseelor respective.

În consecinţă, s-a vorbit despre eşecul logicismului matematic în cadrul fundamentelor matematicii, ceea ce nu a însemnat totuşi abandonarea consecinţelor sale filosofice.

Neopozitivismul sau *pozitivismul logic* este o variantă contemporană a *pozitivismului*, de la Auguste Comte citire, J.St. Mill, Ch. Darwin şi H. Spencer ş.a. Se merge pe aceeaşi linie scientistă, antifilosofică, având ca particularitate adoptarea logicii simbolice (matematice), cu semnificaţia matematist-logicistică de fundament al ştiinţelor, ca şi al Lumii în genere, adică al Existenţei Reale, bazată pe componenta ştiinţifică, cu aplicaţii tehnice, din cadrul Realităţii.

Inspiratorul acestei orientări filosofice a fost **Ludwig Wittgenstein** (*Tractatus logico-philosophicus*, 1921). El a avut şi contribuţii importante în elucidarea principalelor concepte ale logicii matematice.

Pe linie neopozitivistă, el a fost primul care a conceput nu numai o fundamentare a ştiinţelor pe baza logicii simbolice, dar şi construcţia logico-matematică a Lumii, cum îi va spune şi **Rudolf Carnap** (1891-1970), *Der logische Aufbau der Welt*, 1928.

„Construcţia lumii“, care imită un fel de „ontologie“, are la bază stările de fapt şi situaţiile corespunzătoare relaţiilor şi funcţiilor logico-matematice. Împletitura logico-matematică a acestora constituie „scheletul Lumii“ (*das Gerüst der Welt*) pe care se poate înălţa apoi întreaga construcţie. De altfel, construcţia aceasta este în acelaşi timp logică şi lingvistică, interesând aici în mod special limbajul logico-matematic. Analiza lingvistică, logico-matematică, devine principala armă de luptă împotriva metafizicii (R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1932).

Limitele limbajului meu (logico-matematic), consideră Wittgenstein, sunt limitele lumii mele sau despre ceea ce nu se poate vorbi (logico-matematic)

trebuie să se tacă. La acestea se mai adaugă și *criteriul verificabilității*. Din această perspectivă, cele mai multe probleme ale filosofiei, exprimate propoziţional, nu sunt false, ci absurde. Ceea ce înseamnă că sunt inexprimabile în limbaj logico-matematic. După Wittgenstein, ar trebui excluse din filosofie, pe aceste criterii, etica, estetica și teologia. La fel procedează și Carnap care consideră că propozițiile filosofice nu sunt absurde (*unsinning*), ci lipsite de sens (*sinnlos*). Cauza o constituie apariția în aceste propoziții a pseudo-termenilor, adică a termenilor neverificabili care nu au semnificație empirică, care nu se referă la obiecte, proprietăți sau relații din cadrul stărilor de fapt. Propoziția: *libertatea este esența omului* ar fi lipsită de sens, deoarece conține doi pseudo-termeni: „libertate“ și „esență“, care nu au semnificație factuală.

Lumea logico-matematică a stărilor de fapt este lipsită de viață. Imaginile sau tablourile (*Bilder*) statice ale acestora, un fel de proiecții, alcătuiesc ceva de genul filmelor cu desene animate. Ele sunt alcătuite din imagini fixe a căror succesiune crează iluzia mișcării. O lume în care, după expresia lui H. Bergson, intelectul se simte la el acasă.

Formalismul matematic a apărut ca o variantă de soluționare a paradoxelor logico-matematice. Spre deosebire de logiciștii matematicii, formaliștii consideră că matematica ar cuprinde două părți distincte: una *elementară*, obișnuită și finită, și alta *ideală*, transfinită. Prima nu ridică probleme speciale și nu necesită nici o fundamentare. De altfel, paradoxele apar în matematica transfinită (mulțimi ale tuturor mulțimilor).

David Hilbert (1862-1943), în *Über die Grundlagen der Logik und Arithmetik*, 1905, nu era de acord cu poziția logicistă conform căreia logica și matematica ar fi identice, iar aritmetica ar fi o parte a logicii. Aceasta, deoarece studiind cu atenție, observăm că în expunerea obișnuită a legilor logicii sunt întrebuințate deja anumite noțiuni fundamentale ale aritmeticii, de exemplu, noțiunea de mulțime și chiar noțiunea de număr. Ceea ce înseamnă, oarecum în spiritul matematismului logic, că logica necesită o fundamentare matematică; logica fiind cea matematică, iar matematica fundatoare fiind o *metamatematică* specială.

În acest context, prezintă mai mult interes considerațiunile formaliștilor despre domeniul ideal al matematicii transfinite, care amintește de lumea ideilor a lui Platon, la care se fac chiar referințe directe. Spre deosebire de entitățile matematice obișnuite (numere și figuri) cărora le corespund altceva existențial (mulțimi de obiecte, corpuri geometrice), entităților transfinite nu le corespunde altceva decât ideile acestora. Ideea, să zicem, de șir al zecimalelor lui π, nu are nici un corespondent numeric, căci, oricât am continua împărțirea, n-am obține decât o mică parte din începutul acestui șir.

În maniera intelectivă a logicii simbolice, perfecționată de către formaliștii matematicii în direcția sistemelor formale (așa-numita „teorie a demonstrației"), până la urmă entitățile ideale sunt considerate simple simboluri, iar combinațiile dintre ele niște jocuri, lipsite de orice altă semnificație decât cea logic-combinatorie.

Olandezul **L.E.J. Brouwer** (1881-1966) este inițiatorul *intuiționismului* din fundamentele matematicii (*Over de grondslagen der wiskunde*, 1907). El nu acceptă nici identificarea logistă a matematicii cu logica, nici împărțirea formalistă a matematicii în elementară și ideală. Matematica se bazează pe o intuiție originară *a priori* a timpului, consideră Brouwer în manieră kantiană, de la care poate să pornească reconstrucția ei intuitivă. Matematica este o activitate mentală, independentă de *exprimarea* acestei activități, respectiv de limbajul matematic și de logica acestui limbaj. Mai mult, în privința matematicii transfinite, el ilustrează în mod convingător teza că anumite principii logice nu mai sunt universal valabile. Este vorba de *legea textului exclus* și *de dubla negație*, care implică, metodologic, și respingerea ca universal valabilă a *demonstrației indirecte* sau prin absurd.

Brouwer considera că paradoxele logico-matematice sunt erori logice și nu matematice. Dacă matematica este interpretată corect, ca independentă de limbajul matematic și de logica acestui limbaj, atunci paradoxele nu afectează cu nimic matematica, indiferent dacă sunt soluționate sau nu. Greșeala logicii matematice este aceea că se limitează numai la construcții lingvistice care nu pot conduce la matematica reală. Aceasta se bazează pe construcția intuitivă a entităților matematice. Dacă limbajul care însoțește o astfel de construcție este contradictoriu sau necontradictoriu este o problemă lipsită de importanță, căci limbajul nu reprezintă creația nici unei entități matematice. Aceasta, împotriva practicii logiciste de a introduce entități matematice prin definiții necontradictorii. Definiția unei entități matematice poate să fie corectă, dar aceasta nu înseamnă că entitatea există efectiv. Acesta este și cazul mulțimilor nenumărabile care au condus la paradoxe. Mulțimea tuturor mulțimilor nu este ceva numărabil și ca atare nu există efectiv, cum nu există nici infinitățile actuale.

A. Heyting (*Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, 1930), fără să identifice matematica intuiționistă cu limbajul matematic, a elaborat un sistem axiomatic în care să nu mai fie valabile principiile logice amintite. Sistemul este însă formalist și nu are relevanță intuiționistă.

Al. Surdu (*Elemente de logică intuiționistă*, 1976) rezumă doctrina intuiționistă la șapte teze fundamentale referitoare mai ales la raportul dintre matematică și logică: (1) Matematica pură este o activitate independentă față de limbaj; (2) Obiectul matematicii îl constituie construcțiile matematice intuitive nelingvistice; (3) Obiectul logicii matematice îl constituie limbajul matematic în care sunt exprimate, mai mult sau mai puțin exact, construcțiile

matematice; (4) Existența matematică efectivă implică întotdeauna noncontradicție logică; noncontradicția logică nu implică însă întotdeauna existența matematică efectivă; (5) Practicarea unei matematici corecte și a unei logici corespunzătoare face imposibilă apariția paradoxelor; (6) *Tertium non datur* și *duplex negatio* nu pot fi universal valabile în cadrul unei logici corecte, dar nu pot fi nici false; (7) Axiomatizarea nu poate fi admisă ca metodă de construcție a teoriilor matematice, ci numai ca mijloc auxiliar pentru descrierea și sistematizarea teoriilor matematice intuitive preexistente.

Pe baza acestor teze fundamentale, Al. Surdu elaborează *logica matematicii intuiționiste* în forma unei *teorii intuitive*. Logica matematicii intuiționiste este *diferită* de sistemele formaliste, de regulă axiomatice, numite intuiționiste numai pentru faptul că exclud, prin restricții axiomatice, valabilitatea celor două legi discutabile, în rest fiind aplicabile oricăror tipuri de limbaje. Logica matematicii intuiționiste se referă numai la entități matematice construite intuitiv, ceea ce înseamnă că atât constantele individuale, care desemnează entități matematice, cât și cele propoziționale, referitoare la operații cu astfel de entități sunt considerate ca adevărate. Ceea ce corespunde și logicii cu o singură valoare (adevărul), elaborată de Octav Onicescu *(Principes de logique et de philosophie mathématique*, 1971), tot cu referință la domeniul matematicii constituite în care nu are ce căuta falsul. Asertarea și atestarea constantelor propoziționale ridică și problema negației logice în accepție intuiționistă, care a condus uneori la excluderea negației și la elaborarea așa-numitelor „logici fără negație" sau „logici pozitive".

Logica matematicii intuiționiste se dovedește astfel mult mai restrictivă decât logica matematică, respectiv logica simbolică în genere, ceea ce nu înseamnă că n-a avut totuși aplicații și respectiv n-a condus la elaborarea unor doctrine filosofice.

Al. Surdu (*Neointuiționismul*, 1977) expune pe larg premisele istorice ale filosofiei numită „intuiționism olandez" sau, „neointuiționism". Este vorba de concepții asemănătoare și uneori inspirate direct din filosofia lui Aristotel, metodologia lui Descartes, gnoseologia lui Kant și concepțiile intuiționiste ale filosofilor și matematicienilor francezi și germani (Weierstrass, Kroneker, Hadamard, Borel, Poincaré și H. Weyl).

Specificul neointuiționismului îl constituie faptul că ceea ce se aplică în toate domeniile este mai mult matematica intuiționistă decât logica acestei matematici.

Ontologia neointuiționistă este concentrată asupra conceptului de *existență* în genere care are totuși implicit conotații matematice. Fenomenul originar este considerat o „mișcare a timpului" realizată printr-o succesiune de senzații, care constituie și construcția intuitivă sau intuiția de bază a primelor numere. *Obiectivizarea* procesului inițial senzorial se face prin revenirea minții asupra

senzațiilor trecute, pe care le transpune în afara ei ca obiecte. Existența este o creație a subiectului uman, ca și entitățile matematice care nu pot fi despărțite de subiectul (matematicianul) care le creează. Ele nu au o existență în sine.

Constructivismul metodologic adoptat de către neointuiționiști a condus nu numai în matematici la instituirea unui calcul rigid, bazat pe construcții intuitive, verificabile direct, pas cu pas (spre deosebire de obținerea unor entități discutabile prin definiții necontradictorii sau a unor rezultate obținute prin demonstrații indirecte), ci și în domeniul *tehnicii de calcul* în genere prin acceptarea construcției recursive a numerelor naturale. Este vorba de elaborarea conceptului de „calculabilitate efectivă", utilizat de către A.M. Turing la construcția mașinilor de calcul (*Turing machine*). În domeniul calculabilității efective sunt valabile, după J. Hadamard, numai raționamente intuiționiste care să îndeplinească următoarele condiții: să presupună întotdeauna un număr finit determinat de obiecte și de funcții a căror valoare să poată fi calculată în mod univoc; să nu admită existența unui obiect fără ca acesta să poată fi construit intuitiv, direct sau prin recurență la alte construcții efective; să nu accepte niciodată mulțimea tuturor obiectelor x ale vreunei colecții infinite; când se spune că ceva este adevărat pentru orice x, aceasta să însemne că pentru fiecare x, luat individual, este posibil să fie repetat raționamentul general în discuție, care nu trebuie considerat decât un prototip al raționamentelor particulare.

Toate aceste considerațiuni evidențiază aspectele practice ale concepției intuiționiste față de cele logiciste și formaliste inutilizabile în tehnica de calcul. Dar aceasta nu înseamnă că neointuiționismul, restrâns la concepții declarat solipsiste poate să ofere soluții viabile în alte domenii ale filosofiei. Dovadă și faptul că neointuiționiștii autentici (L.E.J. Brouwer și G.F.C. Griss) au apelat la concepții mistice în domeniile eticii și esteticii, de genul ascetismului oriental, care nu mai au nici o legătură cu doctrina intuiționistă și nici măcar cu restricțiile intelective pe care le încalcă orice religie.

XXII. Raţiune şi raţionalism în filosofia contemporană

Intelectul este o facultate importantă a gândirii şi constituie ca atare un compartiment eficient, poate cel mai eficient, din cadrul teoriei generale a Fiinţei. Dar aceasta nu poate fi totuşi redusă la intelect decât cu riscul pierderii unor componente de bază ale Realităţii, ca binele şi frumosul, sau cu riscul simplificării acestora. Intelectul mijloceşte însă nu numai legătura dintre Existenţă şi Fiinţă sintetizabilă la nivelul Realităţii, mai ales în domeniul ştiinţelor exacte, ci şi legătura dintre Existenţă şi Realitate, materializabilă în cadrul Existenţei Reale mai ales prin tehnica modernă. Trăim, mai mult ca oricând, într-o lume a intelectului şi devenim, independent de voinţa noastră, tot mai inteligenţi. Se constată însă că exersarea inteligenţei, uneori chiar excesivă, determină o diminuare, adesea direct proporţională, a raţiunii şi a speculaţiunii. Aceasta este şi explicaţia psihologică a exagerărilor intelectualiste *sine officio rationis* atât în domeniul teoretic al Realităţii, cât şi în cel practic al Existenţei Reale. Filosoful autentic trebuie să fie un dătător de seamă, un „semădău“ al acestor excese şi nu un practicant al lor, chiar dacă întâmplarea face să fie, ca individ, o persoană deosebit de inteligentă. Unui matematician i se permite să considere că totul se reduce la unu plus unu fac doi, dar unui filosof nu.

Istoria filosofiei contemporane ilustrează de altfel această necesitate prin apariţia concomitentă, alături de reprezentanţii intelectului, şi a unor personalităţi filosofice care să apere poziţiile raţiunii şi ale speculaţiunii.

Problema Fiinţei din perspectiva Raţiunii a fost abordată pe baza logicii raţiunii, numită şi logică „tradiţională“ sau „clasică“. Ea a fost dezvoltată pe la sfârşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru paralel cu cea simbolică şi adesea în opoziţie cu aceasta.

Logica raţiunii are o istorie milenară, iar cea clasico-tradiţională reprezintă o sinteză rezumativă a logicii aristotelice şi medievale, căreia i se adaugă, pe linie psiho-gnoseologică, o parte introductivă referitoare la operaţiile gândirii şi, în spirit metodologico-epistemologic, o parte finală, adesea mult mai cuprinzătoare, cu aplicaţiile acestei logici. Prima parte marchează legătura Fiinţei,

în accepție rațională, cu Existența, ultima – legătura Ființei cu Realitatea, pe baza căreia se operează rațional în teoria adevărului, a frumosului, binelui, dreptății și libertății.

Formele Rațiunii, spre deosebire de cele ale Intelectului care sunt forme de modelare, sunt forme de *reflectare*. Ele nu se mai referă la *cum este* obiectul gândirii, la fenomenalitate, ci la *ce este*, la esențialitate. Forma de bază a Rațiunii este noțiunea sau conceptul, care se exprimă discursiv în propoziții și raționamente. Legea de bază a discursului rațional este *principiul rațiunii suficiente* care presupune întemeierea demonstrativă a oricărui enunț, și anume prin înlănțuirea corectă a termenilor și a propozițiilor.

Teoria Ființei pe baze raționale, cu ramificații extensive spre Existență și Realitate, expuse adesea în sisteme filosofice disciplinare, după care se mai practică și astăzi filosofia și se predă în învățământul superior, a fost dezvoltată de către logicienii și filosofii germani și francezi.

Dintre germani îi menționăm pe Theodor Lipps, Christoph Sigwart, Hermann Lotze și Wilhelm Wundt care au exercitat o mare influență și asupra filosofilor români: Ioan Petrovici, Rădulescu-Motru și Nicolae Petrescu. Caracteristica principală a acestor filosofi-logicieni o constituia psihologismul și gnoseologismul lor. Unii dintre ei, Lipps și Wundt, sunt chiar întemeietorii psihologiei moderne experimentale.

Logica rațiunii oferă perspectiva abordării complexe a Realității, pe compartimentele sale tradiționale. Teoria adevărului, cu referință specială la științe: matematică, fizică, biologie și chimie, este abordată pe larg, fie pe discipline, cum procedează Wundt, pornind de la analiza conceptelor de timp, spațiu, mișcare, substanță, forță, cauzalitate, cu studiul special al conceptelor matematice și fizice, fie în manieră metodologică, cum procedează Sigwart, prin aplicații ale teoriei conceptului, definiției, clasificării, demonstrației, deducției, inducției și așa mai departe.

În domeniul frumosului, de exemplu, este ilustrativ raționalistă teoria lui Lipps. Un obiect, pentru a fi frumos, consideră el, trebuie să conțină ceva introdus în el, un fel de esență umană, spirituală care să-l facă frumos, dar nu în sine și pentru sine, ci numai pentru cei care au făcut sau sunt capabili să facă un astfel de transfer. Altfel spus, realizarea frumosului sau conceperea frumosului ca Realitate presupune o penetrare a Existenței de către Ființă, înțeleasă ca act psihic și logic, senzorial și conceptual. Pentru a fi cumva, respectiv frumos, obiectul existențial trebuie să fie ceva, mai precis să devină ceva sau să reprezinte ceva de esențialitate umană.

În așa-numita „filosofie practică“ predomină etica. Ea înglobează, de regulă, în spiritul filosofiei clasice germane, nu numai teoria binelui, ci și a dreptății și

libertății. Uneori, în spirit kantian, cu ocazia binelui, se tratează și despre Binele Suprem care face legătura cu filosofia religiei.

La baza eticii este pusă adesea voința și aceasta este analizată psihologic, cum face, de exemplu, Sigwart, care trece apoi la analiza logică a conceptelor, a normelor și a raționamentelor etice. Se insistă pe caracterul ipotetic al normelor care conduc la alternative. Deciziile nu pot fi nici ele ferme și se bazează adesea pe exemple și analogii, deci pe tipuri speciale de raționament. Nici măcar regulile juridice, care sunt mult mai ferme, nu sunt scutite de interpretări, de circumstanțe atenuante etc. Însuși criteriul adevărului nu-l mai constituie adecvarea la eventuale stări de fapt. Criteriul de adevăr al judecăților morale, zice Sigwart, este convingerea etică.

Caracteristica sistemelor filosofice bazate pe rațiune, adică raționaliste, o constituie faptul că au ca punct de plecare logica rațiunii. Ea nu stă însă numai la baza Realității, ci este extinsă și asupra Existenței care își dobândește determinative raționale. Se petrece aici un fenomen invers față de critica lui Kant, și anume acela de redobândire a ontologiei, cosmologiei și psihologiei raționale. Dar aceasta se face cu pierderea determinativelor intelective ale acestora. Dacă Wittgenstein pornea de la teza că lumea nu e alcătuită din obiecte, ci din stări de fapt, Hermann Lotze pornește de la ființa obiectelor (*Sein der Dinge*), de la esența acestora care se manifestă apoi în calitățile lor. O calitate pozitivă nu este altceva decât ceea ce se manifestă din esența reală a obiectului. Se observă însă aici maniera logicistă de procedare. Așa cum Wittgenstein introduce în Existență stările de fapt corespunzătoare activității relațional-operative a intelectului, Lotze introduce în Existență esențele reale corespunzătoare activității reflexive a rațiunii.

Sistemul lui **Hermann Lotze** (1817-1881), *System der Philosophie* (*Logik*, 1874, *Metaphysik*, 1879) are următoarele părți: I. Logica: teoria gândirii, teoria cercetării și teoria cunoașterii, II. Metafizica: ontologia, cosmologia și psihologia și partea a III-a: etica, estetica și filosofia religiei. Conține, cu alte cuvinte, majoritatea disciplinelor filosofice tradiționale.

Dintre filosofii-logicieni raționaliști francezi îi menționăm pe: Élie Rabier, Jacques Maritain, Jean Tricot, Edmond Goblot, Régis Jolivet. Ei procedează în linii mari ca și filosofii raționaliști germani, dar pun accentul mai mult pe gnoseologic decât pe psihologic. Este ilustrativă maniera lui **Jacques Maritain** (1882-1973), *Éléments de philosophie*, I, 1930, de a transpune ontic determinațiile rațiunii. Conceptului mental, consideră el, trebuie să-i corespundă ceva din cadrul obiectului, o esență, o natură sau o quidditate, pe care o numește chiar „concept obiectiv" – „Conceptul obiectiv este ceea ce cunoaștem noi din cadrul obiectului prin intermediul conceptului mental." Aceasta este o poziție extremistă. De regulă, se zice, ca J. Tricot, că „Ideea sau conceptul este actul prin care gândirea surprinde obiectul în esența sa" sau altfel spus surprinde „esența obiectului". Numai că

acel *a fi* al obiectului nu ține de obiect, ci este reflexul sau reflecția mentală a noastră *asupra* obiectului.

Este demnă de menționat concepția lui Edmond Goblot despre judecățile de valoare, prin care încearcă, pe cale logico-rațională, să rezolve probleme de etică.

Sistemul filosofiei, după Maritain, și mai nou, după **Régis Jolivet** (*Traité de philosophie,* I, 1965), cuprinde trei părți.

I. Logica, având două părți: 1) logica elementară sau formală, numită și minoră și 2) metodologia, logica materială sau majoră, II. Filosofia teoretică, având de asemenea două părți: 1) filosofia naturii, care cuprinde: cosmologia, psihologia și filosofia matematicii și 2) metafizica, critica cunoașterii, ontologia și teologia și III. Filosofia practică, respectiv estetica și etica.

Este ușor de observat că, în ciuda complexității acestor sisteme disciplinare, elaborate pe baza rațiunii, ele pierd total dimensiunea intelectului și nu au nici o aplicație tehnică. Drumul de la Realitatea teoretică spre Existența Reală se face numai prin filosofia practică, redusă de regulă la etică și estetică. Din marele domeniu al Realității științifice doar psihologia s-a dovedit operativă în domeniul sănătății mentale, numai că psihologia, cu această ocazie, s-a și despărțit de filosofie.

Răspunzător de această performanță este **Wilhelm Wundt** (1832-1920). Lucrarea sa fundamentală este *System der Philosophie* (1919). După Wundt, menirea filosofiei este aceea, în spirit pozitivist, de a sistematiza datele științelor particulare, de a le prezenta în forma unitară a unor sisteme lipsite de contradicții, pe de o parte, și coerente, pe de alta. Este evident că în această accepțiune filosofia trebuie să se bazeze pe *logică*. Logica, zice Wundt, are sarcina să dea socoteală de acele legi ale gândirii care se dovedesc active în cunoașterea științifică. Logica este considerată o știință *normativă* atât pentru științele naturii, cât și pentru filosofie, în special pentru etică. Principiul acestei aplicativități a logicii, care îi și reconfirmă calitatea de *Organon,* o constituie, după Wundt, nu identitatea gândirii și a Ființei, ultima extinsă și asupra Existenței, ci paralelismul dintre formele existenței și formele cunoașterii, în așa fel încât primele, mai puțin cunoscute, să poată fi *construite*, zice Wundt, prin ultimele.

În acest sens însă Wundt se desparte și de linia intelectualist leibniziană și de cea speculativ-dialectică hegeliană. El adoptă o poziție declarat *raționalistă*. Logica, pentru el, nu este nici independentă de filosofie ca la intelectualiști, nici identică cu filosofia, ea face doar parte din aceasta. Ea studiază formele și legile formale ale gândirii: ale noțiunii, judecății și raționamentului, deci ale gândirii raționale sau ale rațiunii pe care Wundt o distinge de intelect.

Intelectul este facultatea gândirii care se referă la existența exterioară, empirică, a lumii, la fapte și situații concrete. El nu poate să accepte decât relații concrete ale unor obiecte concrete și eventual forma relațională a acestora. Numai rațiunea poate să ofere formele generale și universale ale lucrurilor, ca și legile acestora.

Pe urma lui Kant, Wundt vorbește nu numai despre noțiuni, ci și despre Idei ca produse ale rațiunii, ivite din necesitatea de a-i conferi *unitate*. Ideile ar fi, ca și la Kant, de trei feluri: idei cosmologice, idei psihologice și idei ontologice. Numai că, la Wundt, acestea nu mai au caracterul dialectico-eristic atribuit de Kant, ci sunt doar noțiuni de maximă generalitate, numite și categorii sau genuri de categorii. Din această cauză, teoria lui Wundt nu mai este critic-demolatoare, ci constructiv-justificatoare. Ideile referitoare la infinitatea spațiului, a timpului, a substanței, a cauzalității au menirea de a conduce la edificarea cosmologiei ca teorie unitară a fenomenelor exterioare omului. Ideile psihologice referitoare la senzații, percepții, reprezentări și gânduri au menirea de a contribui la edificarea psihologiei ca teorie unitară a cosmosului spiritual, interior. Ideile ontologice au menirea de a conduce la unitatea celor două „cosmosuri", extern și intern, fără a le identifica însă, dar și fără a pierde din vedere paralelismul acestora. Există o unitate între natură și spirit, cel puțin în formele lor generale de manifestare. Paralelismul însă nu este neconvergent. Natura, Existența în genere, se revelează în ultimă instanță a fi spirituală. Urmându-l, de data aceasta pe Schopenhauer, Wundt consideră că această natură spirituală ar fi o totalitate de unități de voință, de activități creatoare. Concepția lui Wundt este *evoluționist voluntaristă*. El consideră că și organismele elementare sunt purtătoare ale unor forme inferioare de voință. Ele evoluează spre forme animaliere și apoi umane, între care există de asemenea diferențe individuale. Ideea unității dintre regnuri: anorganic, organic, organic-însuflețit-conștient este tot de sorginte raționalistă. Concepute și chiar construite efectiv pe baza rațiunii, în domenii teoretice raționale, în care acționează aceleași legi ale rațiunii, este firesc ca și domeniile respective să reprezinte o unitate rațională.

După prezentarea formelor gândirii raționale, în celebra sa *Logică* (1906) – una dintre cele mai voluminoase lucrări de logică tradițională – Wundt prezintă noțiunile de: obiect, timp, mișcare, număr, substanță. Ceea ce este corect. Numai că studiul substanței, de exemplu, nu se poate reduce la studiul noțiunii, conceptului sau categoriei de substanță. Același lucru este valabil și despre principiile și raționamentele științifice care nu sunt *simple* ilustrații ale principiilor logice și nici ale figurilor și modurilor de raționamente din logică. Ceea ce nu înseamnă că nu ar exista și astfel de ilustrații. Problema este că științele, respectiv domeniul cel mai important al Realității, nu se reduc la aspectele sale raționale. Realitatea are aspecte intelective pe baza cărora se și construiește Existența Reală tehnologică din zilele noastre, dar și aspecte speculative pe baza cărora științele contemporane penetrează tot mai subtil trecutul îndepărtat sau viitorul imprevizibil.

Cele mai bune rezultate raționaliste se obțin în etică, estetică și psihologie. Wundt le-a obținut în etică, elaborând o lucrare monumentală în trei volume

(*Ethik*, 1912), având ca principiu *normativitatea* principiilor morale, legată însă și de *evolutivitatea* spirituală universală.

În psihologie a obținut rezultate experimentale remarcabile pe baza postulării paralelismului psiho-fizic, a legii creșterii spirituale și a principiului de tip kantian al sintezei creatoare, reunind astfel cercetarea psiho-fizică, cercetarea comparativă și cea performativă, ceea ce a permis nașterea psihologiei experimentale și a condus la sfârșitul legăturii acesteia cu filosofia.

El a deschis însă și o poartă pentru revenirea psihologiei la filosofie prin așa-numita „psihologie a popoarelor" în care sunt evidențiate legitățile generale ale comportamentului uman care este în esență de tip *moral*.

Perspectiva Existenței Reale, fiind redusă la comportamentul etic, estetic și eventual psiho-igienic, nu este de mirare că filosofia raționalistă, sistematic-disciplinară a fost adoptată mai ales de clerici, care o și predau până în zilele noastre în Universitățile catolice.

Sistemele raționale sunt însă deficitare în privința dreptății și a libertății. Or, filosofia dreptului și politologia, bazate ambele și pe teorii economice, sunt prin excelență domenii ale gândirii speculative, ale Ființei, în cel mai elevat sens al cuvântului.

XXIII. Logică și dialectică speculativă în filosofia contemporană

În ciuda succeselor remarcabile ale intelectualismului în matematici și tehnica modernă și ale raționalismului în psihologie, pedagogie și etică, ambele orientări din teoria Ființei sunt deficitare mai ales în interpretarea științelor sociale, a vieții politice, culturale și artistice contemporane. Aceste deficiențe denotă absolutizarea la nivelul Ființei a intelectului și a rațiunii în detrimentul gândirii dialectico-speculative.

Hegel nu a reușit sau n-a dorit să elaboreze o logică speculativă formală, ci doar a aplicat în toate domeniile filosofiei o schemă triadică bazată pe teză, antiteză și sinteză. În sistemul său se pornește clar de la Ființă, atât către Existență, cât și către Realitate. Mai precis, drumul este de la Ființă, adică de la logică, pe plan disciplinar, la Existență, respectiv la filosofia naturii și de la aceasta spre Realitate, spre sinteza primelor două, din filosofia spiritului.

Marxiștii au încercat, în spirit materialist, inversarea primelor două componente, cu pornirea de la Existență către Ființă și Realitate, ceea ce este corect, doar atât că au dialecticizat mai întâi Existența și au conferit Realității teoretice implicații revoluționare în Existența Reală. Eșecurile societăților comuniste au discreditat și așa numita „logică dialectică" sau „teoria logică a *Capitalului"*. Este vorba de lucrarea lui Marx, *Capitalul*, în care acesta aplică scheme triadice de tip hegelian la studiul economiei politice.

De fapt, marxiștii n-au ajuns la elaborarea unei logici speculative pentru faptul că au pus accentul mai mult pe momentul dialectic al acesteia, pe care însă l-au plasat din domeniul Ființei în domeniul Existenței, ceea ce a determinat apariția stranie a dualității dialectică-logică. De aici a urmat o serie de alternative, de restabilire artificială a unității dintre cele două, mai importante fiind *logica dialecticii* și *dialectica logicii*. Ambele au însă variante, în funcție de logica în discuție, dar și de dialectică.

Pe linia interpretării dialectice a logicii de tip tradițional, deci a formelor noțiune, judecată și raționament, ca și a legilor gândirii clasice a mers Henri Lefebvre care a publicat o *Logică dialectică* la Paris, în 1947. Încercări

asemănătoare au existat și la noi: Athanase Joja, în *Studii de logică,* vol. I, 1960, tratează despre dialecticizarea legilor logice tradiționale prin: identitatea concretă, predicația contradictorie și terțul supervenient, iar Henri Wald, *Introducere în logica dialectică*, 1959, tratează pe larg despre dialectica formelor logice.

Au existat și interpretări logice ale dialecticii, în speță a celei hegeliene, chiar cu mijloacele logicii simbolice, precum cea a lui G. Günther, *Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik*, în „Hegel-Studien", Beiheft 1, 1964; Y. Gauthier, *Logique hégélienne et formalisation*, în „Dialogue", VI, 1967, și D. Dubarle, A. Doz, *Logique et dialectique*, Paris, 1972.

Probleme deosebite ridică elaborarea logicii speculative ca disciplină diferită atât de logica formală, în toate accepțiile sale, cât și de logica transcendentală, cum încearcă Walter Bröker în lucrarea *Formale, transzendentale und spekulative-Logik*, Frankfurt, 1962, pornind pe urmele lui Hegel.

Corectitudinea dialecticii lui Hegel este însă discutabilă. În orice caz, aplicarea fără discernământ a schemei dialectice triadice conduce la sofisme.

Dar dialectica a fost concepută încă din antichitate și altfel: binar, tetradic și pentadic. În acest sens, trebuie menționată contribuția savanților și filosofilor-logicieni români care au dezvoltat sisteme filosofice coerente speculativ-dialectice, bazându-se pe toate tipurile de dialectică. Sisteme speculative binare a dezvoltat medicul Ștefan Odobleja în *Psihologia consonantistă*, vol. I și II, Paris, 1938, 1939, cu aplicații la întreaga Realitate, la științe pe linia adevărului, la filosofia artei pe linia frumosului, la etică, drept și politică.

Mai puțin sistematic, dar la fel de coerent a procedat inginerul Paul Postelnicu, iar Mircea Florian, în *Recesivitatea ca structură a lumii*, clădește un adevărat sistem filosofic speculativ al dialecticii binare. Medicii Eduard Pamfil și Doru Ogodescu, în lucrarea *Persoană și devenire*, (1976), elaborează un model *triontic* în psihologie și psihopatologie, pe care încearcă să-l aplice în matematică, fizică și sociologie. Constantin Noica elaborează un sistem filosofic numit *Devenirea întru ființă* (1981), bazându-se pe o dialectică tetradică, compusă din: temă, antitemă, teză, temă regăsită. Medicul Daniel Danielopolu, *Opere alese* (1960), propune o dialectică pentadică, pentru interpretarea mecanismului fiziologic al sănătății și al bolii.

În ce privește teoria Ființei, însă, nici speculațiunea nu trebuie absolutizată, cum se face de regulă, în defavoarea Intelectului și a Rațiunii. Se conturează tendința unei concepții logice integratoare a celor trei facultăți ale gândirii. Filosoful Leo Gabriel, de exemplu, în lucrarea *Integrale Logik*, Viena, 1965, sugerează o astfel de alternativă care ar contribui în mod substanțial la construcția teoriei filosofice a Realității, pentru care logica este lucrul fundamental.

O altă viziune integratoare asupra logicii este cea a lui Réné Poirier, în lucrarea *Logique et modalité,* Edit. Hermann, Paris, 1958, după care logica în

genere are trei subdiscipline care ar trebui să se completeze reciproc: 1) logica simbolică, 2) logica existenței în devenire și 3) logica certitudinilor mentale.

Adepții logicii dialectico-speculative, în ciuda aspectelor integrative ale gândirii lui Hegel, se dovedesc exclusiviști, fie că sunt de orientare idealist-dialectică, fie de orientare materialist-dialectică sau marxistă. Nu este întâmplător faptul că filosofii de orientare dialectico-speculativă exclusivistă, idealiști sau materialiști, spre deosebire de cei raționaliști, care preferau *etica*, se orientează spre *estetică* și *filosofia artei*. Motivul îl constituie faptul că aici nu mai sunt valabile principiile rigide ale rațiunii, cum se petrec lucrurile în etică. Pe linia esteticii pot fi menționați doi reprezentanți ai gândirii dialectico-speculative: idealistul **Benedetto Croce** (1866-1952) și materialistul **Georg Lukács** (1885-1971).

Benedetto Croce (*Estetica*, 1902), după propria sa mărturisire, a intenționat elaborarea unui sistem filosofic de tip hegelian, tripartit, pe care nu l-a desăvârșit decât parțial. Este vorba de: logica, filosofia practică și filosofia spiritului. Ele au fost scrise la distanță în timp și nu prea au legăturile necesare unui sistem coerent. Cel puțin primul, zice Croce, nu le presupune cu nimic pe celelalte. Pe de altă parte, condițiile în care se aflau studiile de estetică la finele secolului trecut, bântuite de intelectualismul pozitivist dizolvator și de raționalismul rigid-simplificator, l-a determinat pe Croce să acorde o atenție specială esteticii și istoriei acesteia.

Croce a criticat permanent intelectualismul pozitivist și materialismul în genere. Punând la baza artei *intuiția*, diferită de senzație, dar și de rațiune, el se desparte atât de psihologiști, cât și de raționaliști. Pe de altă parte, îl critică și pe Hegel pentru tendințele sale logiciste, considerând că arta în genere nu este o manifestare a Ideii și mai ales pe o anumită treaptă care ar putea fi depășită. În genere, Croce consideră că formele spiritului nu sunt succesive, ci simultane. Ele nu decurg una din alta, ci coexistă, ceea ce poate fi ilustrat cel mai bine în artă. Sculptura nu decurge din arhitectură sau pictura din sculptură, indiferent de criteriile după care acestea pot fi ierarhizate.

Intuiția artistică este legată la Croce de expresivitate, care poate să fie lingvistică sau nelingvistică, ceea ce o scoate de sub controlul riguros al rațiunii. Orientarea către aspectele expresive și lingvistice ale artei îl desparte și mai mult pe Croce de Hegel și dă o tentă modernistă cercetărilor sale.

Croce întreprinde și o critică a concepțiilor după care arta ar fi o imitare a naturii. El admite imitarea în cadrul artei numai ca reprezentare sau intuiție a naturii, care nu mai este o simplă imitare, ci este și o idealizare. „Dacă prin imitare a naturii, zice Croce, înțelegem că arta ar oferi reproduceri mecanice, care constituie duplicate mai mult sau mai puțin perfecte ale unor obiecte naturale, în fața cărora se repetă întocmai tumultul de impresii pe care-l produc obiectele

naturale, atunci propoziția este evident eronată. Statuile de ceară pictată care simulează ființe vii și din fața cărora ne retragem înspăimântați în muzeele respective, nu ne trezesc intuiții estetice.“ Chiar fotografia care este o imitație perfecționat vizuală, în măsura în care este artistică, diferă de original prin punctul de vedere, atitudinea și situația fotografului artist. Și dacă fotografia nu este deloc artistică, se întâmplă tocmai din cauză că n-a intervenit în nici un fel intuiția artistică a fotografului.

Poziția materialistă a lui Georg Lukács (*Ästhetik*, 1963) și mai dialectică, am putea spune, este tocmai contrară. Referindu-se la procesul istoric de apariție a artei din neartă, deci la un fel de dedublare în opus a cunoașterii obișnuite, el este nevoit să pornească de la imitație, de la *mimesis*, arta nefiind altceva decât o treaptă în evoluția acesteia. Primordială pentru Lukács este *reflectarea Existenței*, ceea ce înseamnă plasarea artei pe coordonate gnoseologice. Mai mult, imitarea cu caracter reflectoriu pe care o presupune nu numai activitățile umane, ci și comportamentul animal, împinge originea artei chiar la niveluri subumane. El vorbește de jocurile animalelor și de ritualurile lor aparente din anumite împrejurări.

În cazul artei propriu-zise, Lukács este nevoit să depună eforturi serioase pentru ilustrarea nuanțată, indirectă, mediată etc. a imitației, mai ales în cazul muzicii și arhitecturii. În orice caz, accentuarea caracterului mimetic al artei ridică problema dificilă a *frumosului natural*, o adevărată „cruce a esteticienilor“ de orientare materialistă, de a cărei purtare Lukács încearcă să se sustragă prin eschive dialectice. Ar exista o evoluție de la legătura directă a artei cu Existența, ceva de genul stării *în sine* care evoluează către un *pentru sine* al artei, de inspirație explicit hegeliană.

În orice caz, ambele orientări dialectico-speculative evidențiază dificultățile pe care le ridică domeniul frumosului ca parte a Realității, faptul că tratarea lui necesită o metodologie bazată pe gândirea dialectico-speculativă, singura din cadrul Ființei care poate să conducă la rezolvarea unei multitudini de raporturi opoziționale de tip obiectiv-subiectiv, senzorial-rațional, absolut-relativ, concret-abstract, pe care le presupune interpretarea formelor artistice, raporturi principial neinterpretabile corect cu mijloace intelective sau raționale.

Multe din deficiențele sistemelor filosofice dialectico-speculative, nu numai estetice, dar și social-politice și economice, la care nu ne-am referit, rezultă însă din absolutizarea gândirii dialectico-speculative. Chiar dacă vreun domeniu al Realității, indiferent care ar fi acesta: științific, estetic, etic etc., are cu prioritate particularități dialectico-speculative, el are totuși și zone intelective și raționale, căci compartimentele Ființei, chiar dacă pot fi studiate separat în cadrul diferitelor orizonturi logice: simbolic, clasic-tradițional sau dialectic-speculativ, nu funcționează decât în unitatea lor, căci numai aceasta corespunde Existenței în genere.

XXIV. Conceptul de realitate în filosofia contemporană

Teoria ființei, în orice accepție, sistematică sau disciplinară, deci tratând fie despre intelect, rațiune sau speculațiune, fie despre teoriile logice corespunzătoare: logica simbolică, logica tradițională și logica speculativă, dovedește faptul că cel mai important compartiment al filosofiei contemporane este teoria Realității.

Cele trei facultăți ale gândirii nu sunt altceva decât modalitățile posibile de concepere a Realității, adică modalități de interpretare artistică, științifică, etică, juridică și politică ale Existenței. Interpretări care, transpuse în teorii și acceptate într-un fel sau altul, prin adeziune, prin evidență, prin consens, prin constrângeri sau opțiuni, devin principalele forțe instituționale de construcție a Existenței Reale, deci a Lumii în care trăim. Lumea nu este altceva decât transformarea Existenței în conformitate cu o anumită Realitate.

Interesul pentru Realitate a devenit major mai ales în secolul nostru și mai ales în ultimele decenii. Aceasta, datorită dezvoltării fără precedent a științelor exacte și experimentale: matematicile, fizica, chimia și biologia. Existența Reală corespunătoare acestora, Existența tehnică în special a dus la o transformare rapidă a Lumii occidentale, ca și a Japoniei care a adoptat-o, trasând o direcție a dezvoltării care tinde să devină universală, cu implicații cosmice.

Științele exacte și experimentale nu reprezintă însă decât un compartiment al Realității, corespunzător din perspectivă sistematică mai mult intelectului, decât rațiunii și speculațiunii, ceea ce și conduce la unele decalaje între dezvoltarea tehnică în genere și cea estetică, morală, juridică și politică. Mai mult, dezvoltarea tehnică și aplicarea ei nerațională conduce la războaie și cataclisme ecologice. Acestea sunt în mare și problemele filosofice ale Realității, care însă, în istoria filosofiei, vor avea tot felul de aspecte sofisticate în funcție de orientarea filosofilor.

Este vorba, în primul rând, de distincția dintre științele naturii și științele spiritului, despre care am mai vorbit la Wilhelm Dilthey, care este considerat și părintele *hermeneuticii*. Distincțiile sale sunt operative până în zilele noastre. Distincția dintre *explicație* și *înțelegere*, de exemplu, a condus la un fel de logică a

înțelegerii, *Logik des Verstehens* a hermeneutului Josef Schmucker-Hartmann, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1979. **Hans Georg Gadamer**, *Wahrheit und Methode* (1960), se referă nu atât la logica, ci mai ales la metodologia științelor, aplicabilă, firește, la înțelegerea științelor spiritului, legate de persoana umană. Științele exacte, cu tendința lor tehnicistă, sunt considerate nefaste pentru interpretarea domeniilor umaniste, prin transformarea omului într-un obiect oarecare. Filosofia, arta și istoria necesită, consideră el, altfel de interpretări. Mai mult, că însăși științele naturii s-ar preta la o analiză hermeneutică, căci și ele presupun o situație cognitivă, interpretabilă dintr-o perspectivă umană străină de aspectele pur tehnice. Prin aceasta, însă, el vizează mai mult aplicarea acestora în Existența Reală, care necesită conceperea și explicarea comprehensivă a acțiunilor. În plus, metoda hermeneutică este comunicativă și dialogică, interpretativă, nu tehnic imperativă. Această situație este cu atât mai evidentă în sfera problemelor practice de conviețuire umană, imposibil de conceput fără comunicare. În cadrul acestor probleme omul nu se confruntă numai cu obiecte exterioare, ci și cu sine însuși. În ultimă instanță, Gadamer caută un fundament rațional al întregii Realități pe care îl transpune în conștiința noastră despre noi înșine.

În genere însă hermeneutica a pornit și s-a reîntors, ca să nu zicem că a eșuat, la analiza limbajului ca discurs scriptic în toate domeniile Realității, dar mai ales în cele umaniste. Căutarea sensului originar în funcție de text, context, subtext conduce uneori la rezultate speciale, dar poate să determine și interpretări denaturate, fie moderniste, fie arhaizante.

Pe linia aceasta, Gadamer continuă tradiția *fenomenologiei* lui **Edmund Husserl** (1859-1938) care voia și el să găsească condițiile ultime ale oricărei cunoașteri științifice.

Cu toate că a trăit înaintea lui Gadamer, Husserl are o poziție mai radicală și ulterioară ideatic atitudinii hermeneutice, de simplă interpretare. Cel puțin în lucrarea *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (apărută postum, în 1953), el consideră că originea crizei umanității europene o constituie criza științelor europene. Altfel spus, deficiențele Existenței Reale europene se datoresc unei Realități deficitare. Ceea ce este corect. El consideră că totul începe cu ascensiunea științelor naturii în dauna celor spirituale, ceea ce a determinat dominația obiectivismului naturalist, a matematizării și a interesului pentru tehnică.

Spre deosebire de hermeneuți, Husserl știe că baza Realității o constituie teoria Ființei, respectiv logica. Științele spiritului și filosofia în genere, pentru a deveni științe la fel de stricte ca cele exacte, trebuie să aibă un fundament logic absolut. Acesta ține de natura gândirii, dar nu a celei individuale despre care vorbesc psihologii. Este necesară înlocuirea logicii psihologice cu o logică pură – o logică a semnificațiilor intenționale. Acestea conferă enunțurilor nu numai adevăr, ci și un sens. Dacă adevărul depinde de fapte, sensul depinde de esențe.

Adevărul mizează pe confruntarea cu Existența, cu ceea ce există în afară de noi, sensul depinde de Ființă, de ceea ce este în noi. Aceasta constituie deosebirea dintre științele empirice și cele *eidetice*, cum le zice Husserl.

Este vorba, în fond, de o diferențiere, în termenii noștri, pe diferite planuri, a intelectului de rațiune care nu devine însă operativă și lasă Realitatea așa cum este, cu științele dezbinate și restul domeniilor în suspensie. O Realitate bolnavă care contaminează în continuare Existența Reală.

O soluție unificatoare a domeniilor Realității ne-o oferă *structuralismul*, care se bazează pe numeroase cercetări întreprinse în diferite științe: matematici, psihologie, lingvistică, antropologie. Și structuralismul operează asupra științelor gata constituite, cu deosebirea că nu le mai caută nici o fundamentare exterioară, de natura Ființei, inteligibilă, rațională sau speculativă. Structurile sunt obiectuale, factuale, independente de interpretările lor. Ceea ce vizează o dublă raportare: la Existența ca atare și la Existența Reală. Această dublă raportare este valabilă ca atare mai ales în matematici, unde structurile relațional-operaționale sunt desprinse din același domeniu în care se aplică. Ele sunt în alte condiții statice și neoperative. În psihologie, de exemplu, se fac referințe la domeniile fizice, cerebrale și perceptive. Ele au, firește, analogii structurale, dar reducerea lor la structuri rigide face de neînțeles procesul cunoașterii și evoluția acesteia. Încercările lui Jean Piaget de psihologie genetică mai mult infirmă decât confirmă structuralismul. Cu atât mai subțiri sunt analogiile structuraliste dintre științe diferite.

Jacques Derrida, din perspectivă postmodernistă, critică și el rigiditatea structuralismului, substanțializarea, în ultimă instanță, a structurii și conceperea ei independentă nu numai de elementele din care se compune, dar și de procesul propriei sale constituiri. Influențat și de fenomenologie, dar și de hermeneutică, pe linie heideggeriană, Derrida adoptă și el un fel de „cotitură lingvistică", considerând că la baza oricărei structuri disciplinar științifice stă limbajul în care a fost exprimată. Limba este considerată, cum zicea Heidegger, „sălașul Ființei". Față de Husserl, Derrida consideră că limbajul nu numai că este „împletit" cu intenționalitatea, dar formnează pur și simplu un text sau o textură. Căci limbajul nu are numai funcție cognitivă, ci și comunicativă, ceea ce este esențial pe planul Realității, adică al disciplinelor științifice naturale sau ale spiritului constituite deja. Ele urmează a fi comunicate, însușite, învățate, predate etc. ca texte. Or, în aceste condiții, nu mai are prioritate natura materială de referință, ci forma de exprimare, nu mai contează logica în calitate de instrument de construcție a științei, ci logica exprimării, care nu este altceva decât *gramatica.* Mai mult, ceea ce primează, având în vedere predominanța textelor tipărite, se consideră că esențial este *textul scris* față de limbajul vorbit. Textura. Scriitura, care devine obiect de studiu al *Gramatologiei*, la care s-ar reduce filosofia. Motivul acestei

reducţii este de natură structuralistă. La nivelul limbajului scris, materializat în semne rigide, este mai uşor de surprins structura. Nu a unei ştiinţe, să zicem, sau a unei poezii, ci a fragmentelor scriptice, diferite şi diferenţiate prin propriile lor structuri, independente de semnificaţiile lor şi chiar de întregul pe care îl constituie. Ceea ce înseamnă, evident, şi o infirmare a filosofiei în genere.

Se manifestă o tendinţă *textualistă* la cei mai mulţi dintre reprezentanţii aşa-numitei orientări *postmoderniste* din filosofia occidentală. Pe această linie se ajunge la căutarea analogiilor textualiste între ştiinţă în genere şi literatură. Diferenţele, în acest caz, ar fi şi ele structural-lingvistice şi nu de obiect şi metodă, cum se consideră în filosofia tradiţională. În plus, semnalăm faptul că este foarte discutabil să încadrăm textualistic artele plastice, de exemplu, căci este o mare deosebire între activitatea artistică şi discursul despre această activitate.

Problema cea mai importantă este legată însă de ştiinţe, al căror statut, ca părţi componente ale Realităţii, este astfel contestat. Există şi pentru aceasta o soluţie care vizează Existenţa Reală. Indiferent cum au fost construite ştiinţele, pe ce s-au bazat ele, ca Existenţă sau Fiinţă, cum am zice noi, contează mai mult redactarea lor, exprimarea lor în scris. Textualismul nu se referă însă, în maniera lui Derrida, la limbajele simbolice, ci la cele fonetice, care nu mai sunt proprii matematicilor moderne şi fizicii. Oricum, lipsite de orice alt fundament decât cel lingvistic, se consideră că ceea ce contează este aplicabilitatea şi, mai precis, reuşita practică. Dar tocmai de aici s-a pornit. Criza lumii occidentale se datorează nu aplicării incorecte a ştiinţelor sau rezultatelor nesatisfăcătoare, ci tocmai progreselor fără precedent ale ştiinţelor, în special a celor exacte. Aplicarea acestora este oricum esenţială pentru epoca modernă şi nu poate fi neglijată.

În fine, mai trebuie amintită aici şi *filosofia analitică* a cărei origine este neopozitivistă şi are la bază tocmai absolutizarea caracterului incontestabil al ştiinţelor exacte, fizico-matematice.

Pe planul analizei lingvistice, spre care tinde şi filosofia analitică, au existat iniţial exagerări neopozitiviste, de excludere a enunţurilor fără semnificaţie empirică, ceea ce a dus la discreditarea disciplinelor umaniste şi a filosofiei în genere. Pe această cale, filosofia a fost redusă la analiza limbajului ştiinţelor exacte, în speţă matematica, fizica, şi la analiza limbajului disciplinelor matematizabile. Filosofia este deci redusă exact la acele domenii ale Realităţii din care au încercat s-o alunge reprezentanţii celorlalte orientări.

Ca şi în cazurile precedente, ale filosofiilor bazate pe celelalte componente categoriale, care au fost la rândul lor absolutizate, în sisteme transcendentaliste, existenţialiste şi logiciste, ca să nu le zicem „fiinţialiste“, filosofiile bazate doar pe categoria de Realitate, ca pe ceva gata constituit, redusă şi aceasta, fie la

ştiinţele naturii sau ale spiritului, fie la doctrine estetice, etice, juridice sau politice (este vorba de *politologia* despre care nu ne-am propus să tratăm), se constituie într-un fel de „realitarism“. Suntem într-un compartiment filosofic legat, cum s-a văzut, de ştiinţe, ceea ce apropie filosofia în genere de acesta şi determină confluenţe filosofico-ştiinţifice, artistice etc. Doar atât că filosoful ştiinţei nu este creator ştiinţific, ca savantul propriu-zis, după cum nici filosoful artei nu este creator în artă, cum este sau ar trebui să fie artistul. Această situaţie determină nu numai reducţionism filosofic, în detrimentul filosofiei sistematice categoriale, ci şi o situaţie penibilă de transformare a filosofiei într-o cenuşăreasă a ştiinţelor.

Dar filosofia nu se reduce la *realitarism* şi scopul nostru a fost tocmai de a ilustra această situaţie.

XXV. Concluzii

Distincția dintre filosofia disciplinară, sistematică sau nu, și filosofia categorial-sistematică s-a impus treptat la sfârșitul filosofiei moderne și începutul filosofiei contemporane. Din această cauză, ea nu este operativă pentru istoria filosofiei în genere.

Este vorba de epoci în care predomină anumite discipline fundamentale: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia sau epistemologia. În cadrul unor sisteme filosofice, ca cel aristotelic, de exemplu, deși predomină logica, sunt tratate distinct și probleme ontologice (în *Metafizica*), gnoseologice (în *De Anima*) și metodologice (în *Analiticele Secunde*), ca și probleme ale unor discipline secundare: etica, estetica, retorica etc. Ceea ce a determinat maniera de tratare a istoriei filosofiei pe discipline. Ea a condus în perioada contemporană la elaborarea de *istorii separate ale disciplinelor filosofice*, dintre care unele au devenit, explicit sau implicit, și obiecte de învățământ, în mod special istoria logicii, istoria eticii, istoria esteticii etc.

Facem abstracție aici de istoriile filosofiei lipsite de orice criteriu metodologic, acelea în care se vorbește mai mult despre autori și despre lucrările lor, în ordinea apariției, indiferent despre ce ar trata. Sunt și acestea utile pentru informația generală. Ele completează antologiile și enciclopediile filosofice. Dar nu sunt operative nici în scopuri disciplinare, nici categorial-sistematice. Cu atât mai puțin în scopuri instructiv-educative, când se dispune de un spațiu limitat și pricedeul se reduce la menționări și omisiuni lipsite de justificare.

Cert este că începutul filosofiei contemporane l-au făcut personalități filosofice care au reprezentat fiecare orientări originale pe calea elucidării categoriei de Existență Reală, numită și Lume sau Viață. Absolutizarea acesteia a condus implicit și la considerații despre celelalte categorii, impunând și necesitatea tratării acestora, mai ales în forme disciplinare. Complicațiile se ivesc datorită specializării treptate a disciplinelor filosofice, astfel încât să nu mai poată fi practicate în mod superficial. Astăzi nu mai există „filosofi" în genere, autodenumindu-se astfel doar eseiștii care fac divagații pe teme filosofice. Filosofi sunt logicienii,

epistemologii, esteticienii etc. Nu este însă corectă reducerea, conformă principiului *pars pro toto*, a filosofiei la una dintre aceste discipline absolutizate. Se menține însă tradiția, mai ales în cazul prezentării separate a filosofilor, tratării pe discipline a contribuțiilor acestora, dacă sunt mai multe sau gruparea mai multor specialiști în cadrul istoriei aceleiași discipline. Mai ales în ultimul caz, istoricii sunt nevoiți să renunțe la celelalte contribuții filosofice (nedisciplinare sau din alte discipline), pe care le-au avut totuși, în ciuda oricărei specializări, autorii de referință.

Gruparea filosofilor pe curente sau școli, prin analogie cu filosofia antică grecească, este potrivită mai ales pentru etapa de început a filosofiei contemporane, în care poate fi vorba de relații disciplinare, de afinități și continuități, ivindu-se și în aceste cazuri diversități problematice care mai mult îi separă decât îi reunesc pe filosofii astfel grupați.

Există și alte crieterii de grupare a filosofilor, după anumite orientări predominante: idealiști, materialiști, raționaliști, empiriști, iraționaliști, realiști, spiritualiști ș.a. Ceea ce nu i-a împiedicat pe filosofii astfel grupați să trateze aceleași probleme și uneori în aceeași manieră.

S-a impus însă, cel puțin în filosofia contemporană germană studiul categoriilor filosofice, care a condus la elaborarea unei teorii speciale a categoriilor (*Kategorienlehre*). Este o teorie care presupune cu necesitate referințe istorice și care a fost chiar prezentată în formă istorică (Adolf Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846). Ed. von Hartmann, Emil Lask, Othmar Spann ș.a. au dovedit că teoria categoriilor filosofice conține punctele de referință fundamentale ale oricăror doctrine filosofice disciplinare sau sistematice. Există categorii ale ontologiei, ale logicii, ale metodologiei ș.a.m.d. Ele pot fi tratate în cadrul disciplinelor respective sau independent de acestea, în sisteme categoriale.

Deosebirea constă în faptul că, disciplinar, este necesară prezentarea prealabilă a categoriilor logice și metodologice, fără de care nu pot fi alcătuite celelalte discipline, logica jucând rolul de propedeutică. Dar, în felul acesta, fiind postulate și nu deduse, categoriile logicii, care sunt de fapt categoriile unui *anumit* tip de logică, uzuală într-o anumită perioadă și chiar într-o anumită zonă geografică, predetermină, în manieră logicistă, fie omisiuni categoriale din anumite descipline, fie chiar omiterea unor discipline fundamentale sau secundare.

Oricum, istoria categorial-disciplinară a filosofiei nu coincide cu istoria disciplinară obișnuită a filosofiei. Ne putem referi chiar la categoriile logicii. Să zicem că ar fi vorba de postularea unor categorii de tip logico-tradițional. Aici cele mai importante sunt categoriile referitoare la *formele* logicii clasico-tradiționale: noțiunea, judecata și raționamentul. Tratamentul categorial al acestora nu presupune desfășurarea în parte a fiecărei teorii despre acestea. Teoriile diferă de la autor la autor, dar categoriile sunt aceleași, ca și principiile logice valabile

în cadrul clasico-tradiţional. Numai nuanţările acestora devin semnificative în context categorial.

Istoria categorial-disciplinară a filosofiei este o istorie *rezumativă* a filosofiei disciplinare.

În cadrul filosofiilor categorial-sistematice nedisciplinare apare în mod firesc şi „problema începutului", absolut sau relativ, al tuturor lucrărilor sau al filosofiei. Problema categoriei de la care trebuie să pornim sau de la care se poate porni, pentru a le deduce apoi pe toate celelalte, fără a mai ţine cont de disciplinele care tratează despre ele. Aici punctul de plecare este esenţial.

Dar se ivesc şi alte probleme referitoare la: „sfârşitul" sistemului; la categoria fundamentală şi categoriile secundare; la reducerea (*pars pro toto*) categoriilor filosofice la una singură sau la cele subordonate faţă de una singură ş.a.m.d. Toate acestea încep să fie importante.

În fine, de un interes special se bucură modalitatea deducerii categoriilor, clasificarea şi, eventual, ierarhizarea lor. Aici nu se încadrează numai sistemele categorial-filosofice propriu-zise, în care toate aceste probleme sunt tratate în mod special, dezbătute şi comentate, ci şi contribuţiile nesistematice, în aparenţă contrare oricărei interpretări coerente. Aparenţă datorată manierei eseistice, literare, aforistice etc. de expunere a doctrinelor filosofice. Problema este dacă autorul, indiferent de maniera expunerii, oferă soluţii originale în domeniul raporturilor categoriale, soluţii eventual acceptabile şi într-un cadru mai extins, disciplinar sau sistematic.

Maniera categorială de tratare a istoriei filosofiei pe probleme categoriale are avantajul menţionat al rezumativităţii prin selecţie, dar poate să conducă la două neajunsuri: *unul*, referitor la adoptarea de către autorul istoriei respective a unei viziuni anume, de tip kantian, sau hegelian, să zicem, va determina şi o selectivitate în aceeaşi manieră şi chiar aprecieri critice de o anumită nuanţă; *altul*, fără adoptarea vreunei viziuni, riscă să devină mai puţin selectiv şi să conducă la repetabilităţi.

Cu toate acestea, se poate face o împărţire a categoriilor, ca şi a disciplinelor filosofice, în fundamentale şi secundare. În acest sens, istoria filosofiei însăşi este cea care ne oferă criteriile acestei împărţiri; în special, istoria filosofiei occidentale.

Fără să coincidă cu disciplinele, categoriile fundamentale ale filosofiei au fost tratate în cadrul acestora. Subsistenţa (S) şi Transcendenţa (T) au fost categoriile de la care s-a pornit sau s-a ajuns în cadrul Ontologiei şi care au contribuit la diferenţierea Metafizicii, care să trateze în mod special despre acestea, Psihologiei revenindu-i domeniul Transcendentalităţii (Tt). Concretizate, ele apar sub denumirile teologico-filosofice: Universul, Dumnezeu şi Sufletul.

Ontologiei propriu-zise, cultivată de către primii filosofi, îi corespunde categoria de Existenţă (E), cu toate subdiviziunile sale: spaţiu, timp, mişcare etc.

Logica este legată de Ființă (F), reprezentând știința formelor gândirii, ale lui ce *este*, cum *este* și de ce *este*. Istoria filosofiei occidentale și respectiv a logicii completând tabloul facultăților gândirii: Rațiunea, Intelectul, Intelectul Rațional, Rațiunea Speculativă și Speculațiunea.

La începuturile filosofiei moderne pe primul plan este Metodologia, ca manieră de aplicativitate a formelor gândirii, la constituirea Realității (R), a teoriilor despre Adevăr, despre Frumos, despre Bine, despre Dreptate și despre Libertate.

Filosofia contemporană debutează cu studiul Existenței Reale (Er), numită și Lume sau Viață, adică cu studiul Existenței conforme unei anumite Realități, cu studiul Existenței realizate, respectiv al Științelor și al Tehnicii, al Artelor, al Moralității, al Justiției și al Politicii.

Istoria filosofiei contemporane occidentale nu ne oferă numai perspectiva categorială *schematică* a filosofiei, ci și *direcțiile* firești ale trecerii de la unele la altele, chiar dacă, în mod concret, la anumiți autori sau în anumite perioade, ordinea lor părea inversă.

În acest sens, având în vedere și categoriile subordonate acestora, se poate considera că orice autor al unor lucrări de filosofie autentică, disciplinară sau sistematică, nu face altceva (conștient sau inconștient) decât să extindă, să nuanțeze, completeze etc. eșafodajul categorial al filosofiei. Istoria filosofiei occidentale, și mai ales cea contemporană, în ciuda diversității sale aparente, ilustrează cel mai bine acest lucru și prefigurează posibilitatea elaborării filosofiei ca sistem categorial. Căci, dacă se poate lucra pe bucăți sau părți ale sistemului se poate reprezenta și imaginea întregului. Paleontologul reconstituie, pe baza unor fragmente fosile, imaginea integrală a unor viețuitoare dispărute. Sarcina filosofului este mai ușoară, căci istoria filosofiei îi oferă și legăturile dintre fragmente. Problema este ca sistemul categorial să nu fie închis, adică să presupună posibilitatea dezvoltării în continuare.

Astfel conceput, sistemul categorial-filosofic reprezintă un angrenaj care, principial, garantează posibilități *nelimitate* pentru dezvoltarea filosofiei. Subsistența, care este Unul, Totul, Infinitatea, Eternitatea și Absolutul, oferă Existenței surse nebănuite încă de îmbogțire. Ființa, care este „motorul" angrenajului categorial, dispune, după aprecierile statisticienilor, de „combustibil uman" care se multiplică în progresie geometrică, iar componenta științifică a Realității are de-abia un secol de „rodaj". Existența Reală, la rândul ei, se poate extinde la nivel cosmic.

Nu este întâmplător faptul că schema categorială a filosofiei coincide esențialmente cu structura evolutivă a Universului nostru, căci aceasta a fost întotdeauna și intenția filosofiei. Întreruperea săgeții de la Subsistență spre Existență sau inversarea ei va coincide însă cu sfârșitul. Un sfârșit relativ, pe care

nu suntem departe de a-l putea provoca noi înşine, datorită unor carenţe de executare a trecerii de la Realitate la Existenţa Reală.

Până la întoarcere sau, după unii, reîntoarcerea în Subsistenţă, ne mai putem însă bucura, cum zicea Boethius, de mângâierile filosofiei şi, firește, de istoria filosofiei, care, mai ales în zilele noastre, când unii consideră că istoria s-ar fi spălat deja pe mâini de atâta filosofie, ne oferă cea mai completă definiţie categorială a iubirii de înţelepciune.

Filosofia este teoria trecerii de la Subsistenţă şi Existenţă, prin intermediul Fiinţei şi al Realităţii, la Existenţa Reală.

BIBLIOGRAFIE

I. *Lucrări generale*

Ayer, A.J., *Philosophy in the Twentieth Century*, London, 1982

Boboc, Al., *Filosofia contemporană*, vol. I și II, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1980, 1982

Boboc, Al., *Confruntări de idei în filosofia contemporană*, Edit. Politică, București, 1983

Boboc, Al. și Roșca I.N., *Filosofia contemporană în texte alese și adnotate*, vol. I și II, Tipografia Universității, București, 1985

Bocheński, I.M., *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern, 1951

Bréhier, É., *Histoire de la philosophie*, tome II, fasc. 4, Paris, 1948

Floistad, G. (editor), *Contemporary philosophy*, 1987

Ghideanu, T., *Odysseea conștiinței filosofice moderne și contemporane*, vol. I-III, Edit. Vasiliana, Iași, 1999

Macoviciuc, V., *Inițiere în filosofia contemporană*, Edit. Universal Dalsi, București, 1999

Marga, A., *Introducere în filosofia contemporană*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1988

Negulescu, P.P., *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I-V, București, 1941-1944

Speck, J. (editor), *Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Göttingen, 1984

Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, vol. I-IV, Stuttgart, 1989

*** *Istoria filosofiei moderne* (Omagiu profesorului Ion Petrovici), vol. II, București, 1938

*** *Klassiker der Philosophie*, vol. II, München, 1985

II. *Lucrări speciale*

Barth, K., *Der Römerbrief*, Berlin, 1918

Berdiaev, N., *Vérité et révélation*, Neuchâtel, 1954

Bergson, H., *L'évolution créatrice*, Paris, 1925

Bocheński, I.M., *Die zeitgenösischen Denkmethoden*, München, 1969
Bocheński, I.M., *The Logic of Religion*, New York, 1965
Boole, G., *An Investigation of the Laws of Thought*, New York, 1954
Boole, G., *The Mathematical Analysis of Logic*, Oxford, 1951
Brentano, Fr., *Vom Dasein Gottes*, Leipzig, 1929
Camus, A., *Mitul lui Sisif*, Edit. pentru Literatură Universală, București, 1969
Comte, A., *Cours de philosophie positive*, vol. I-VI, Paris, 1830-1842
Carnap, R., *Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, în Al. Boboc și I.N. Roșca (editori), *Filosofia contemporană*, Edit. Garamond, București, 1996
Carnap, R., *Introduction to Symbolic Logic and its Applications*, New York, 1958
Croce, B., *Estetica*, Edit. Univers, București, 1971
Darwin, Ch., *On the Origin of Species*, London, 1859
Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris, 1967
Derrida, J., *L'écriture et la différence*, Paris, 1967
Dewey, J., *Democrație și educație*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1972
Dewey, J., *Trei scrieri despre educație*, Edit. Didactică și Pedagogică, București, 1977
Dilthey, W., *Einleitung in die Geistwissenschaften*, Göttingen, 1973
Dilthey, W., *Geneza hermeneuticii*, în Al. Boboc și I.N. Roșca (editori), *Filosofie contemporană*, Edit. Garamond, București, 1996
Engels, Fr., *Dialectica naturii*, în K. Marx și Fr. Engels, *Opere*, vol. 20, Edit. Politică, București, 1964
Feuerbach, L., *Esența creștinismului*, Edit. Științifică, București, 1961
Frege, G., *Scrieri logico-filosofice*, Edit. Științifică și Enciclopedică, București, 1977
Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1963
Grof, S., *Royaumes de l'inconscient humain*, Monaco, 1983
Hartmann, Ed. von, *Philosophie des Unbewussten*, Leipzig, 1923
Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Halle, 1927
Heidegger, M., *Was ist Metaphysik*, Frankfurt am Main, 1943
Hilbert, D., *Foundations of Logic and Arithmetic*, în *From Frege to Gödel*, Harvard, 1967
Hochstaffl, J., *Negative Theologie*, München, 1967
Husserl, Ed., *Scrieri filosofice alese*, Edit. Academiei Române, București, 1993
James, W., *Le pragmatisme*, Paris, 1912
Jaspers, K., *Texte filosofice*, Edit. Politică, București, 1986
Jolivet, R., *Traité de philosophie*, vol. I, Lyon, 1965
Kierkegaard, S., *Gesammelte Werke*, vol. 1-12, Jena, 1909-1922
Lotze, H., *System der Philosophie*, Leipzig, 1912
Lukács, G., *Estetica*, vol. I-II, Edit. Meridiane, București, 1972

Lupaşcu, Şt., *Logica dinamică a contradictoriului*, Edit. Politică, Bucureşti, 1980

Marcel, G., *Être et avoir*, Paris, 1935

Maritain, J., *Éléments de philosophie*, vol. I, Paris, 1930

Marx, K. şi Engels, Fr., *Manifestul Partidului Comunist*, Edit. Politică, Bucureşti, 1960

Marx, K. şi Engels, Fr., *Scrieri din tinereţe*, Edit. Politică, Bucureşti, 1968

Mill, J.St., *System of Logic*, London, 1843

Nietzsche, Fr., *Naşterea tragediei*, în *De la Apollo la Faust*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1978

Nietzsche, Fr., *Voinţa de putere*, Edit. Aion, Oradea, 1999

Papini, G., *Amurgul filosofilor*, Edit. Uranus, Bucureşti, 1991

Peirce, C.S., *Semnificaţie şi acţiune*, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1990

Piaget, J., *Epistemologia genetică*, Edit. Dacia, Cluj, 1973

Popper, K., *Logica cercetării*, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Quine, W. van Orman, *Word and Object*, Cambridge Mass., 1973

Russell, B., *Principia mathematica*: *aspecte filosofice*, în *Logică şi filosofie*, Edit. Politică, Bucureşti, 1966

Sartre, J.P., *L'être et le néant*, Paris, 1943

Scheler, M., *Vom Ewigen in Men Schen*, Leipzig, 1921

Schopenhauer, A., *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, vol. I-III, Edit. Moldova, Iaşi, 1995

Spencer, H., *Les premiers principes*, Paris, 1930

Spengler, O., *Declinul Occidentului*, vol. I-II, Edit. Beladi, Craiova, 1996

Surdu, Al., *Elemente de logică intuiţionistă*, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1976, Surdu, Al., *Neointuiţionismul*, Edit. Academiei Române, Bucureşti, 1977

Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als-Ob*, Berlin, 1927

Waardenburg, J., *Religionen und Religion*, Berlin, 1986

Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, trad. Al. Surdu, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1991

Wright, G.H. von, *Normă şi acţiune*, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

Wundt, W., *System der Philosophie*, Leipzig, 1922.

ANTOLOGIE DE TEXTE

ARTHUR SCHOPENHAUER

LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPREZENTARE[1]

– fragmente –

§1

„Lumea este reprezentarea mea". – Această propoziție este un adevăr pentru orice ființă vie și înzestrată cu gândire, deși numai la om el ajunge să se transforme în cunoașterea abstractă și conștientă. De îndată ce este capabil să-l aducă în această stare, se poate spune că în el s-a născut spiritul filosofic. El deține atunci întreaga certitudine că nu cunoaște nici un soare, nici un pământ, ci numai un ochi care vede acest soare, o mână care atinge acest pământ; el știe, într-un cuvânt, că lumea de care este înconjurat nu există decât ca reprezentare în raportul său cu o ființă care percepe, care este omul însuși. Dacă există un adevăr ce poate fi afirmat a priori, acesta este singurul; căci el exprimă forma oricărei experiențe posibile și imaginabile, concept cu mult mai general decât chiar cele de timp, de spațiu și de cauzalitate care îl implică. Fiecare dintre aceste concepte, într-adevăr, în care am recunoscut forme diverse ale principiului rațiunii, nu este aplicabil decât la un tip determinat de reprezentări; distincția dintre subiect și obiect, dimpotrivă, este modul comun tuturor, singurul în care se poate concepe o reprezentare oarecare, fie ea abstractă sau intuitivă, pură sau empirică. Deci, nici un adevăr nu este mai sigur, mai absolut, mai evident decât acesta: tot ceea ce există și poate fi cunoscut, prin urmare și această lume ca întreg, nu este decât obiect în raport cu un subiect, percepție în raport cu un spirit care percepe, într-un cuvânt, el este reprezentare. Această lege se aplică firește întregului prezent, întregului trecut și întregului viitor, la ceea ce este departe, ca și la ceea ce este

[1] Edit. Moldova, 1995. Traducere de E. Dolcu, V. Dumitrașcu și Gh. Puiu, revizuită de V. Vizureanu.

aproape de noi; căci ea este adevărul spațiului și timpului înseși, grație cărora reprezentările particulare se disting unele de altele. Tot ceea ce lumea cuprinde sau poate cuprinde se află în această dependență necesară față de subiect și nu există decât pentru subiect. Deci, lumea este *reprezentare*.

De altfel, acest adevăr este departe de a fi nou. El a constituit deja baza unor considerații sceptice de la care pornește filosofia lui Descartes, dar primul care a formulat-o într-un mod categoric a fost Berkeley; prin aceasta, el a adus filosofiei un serviciu nemuritor, deși restul doctrinelor sale nu merită să trăiască deloc. Marea greșeală a lui Kant (...) a fost că a neglijat acest principiu fundamental.

În schimb, acest important adevăr a fost admis devreme de înțelepții Indiei, din moment ce apare ca fiind însăși baza filosofiei vedānta, atribuită lui Vyâsa. În legătură cu acest lucru, avem mărturia lui W. Jones, în ultima sa dizertație având ca temă *filosofia asiatică: „Dogma esențială a școlii vedānta constă nu în a nega existența materiei*, adică a soliditățiii, a impenetrabilității și a întinderii (negație care, într-adevăr, ar fi absurdă), ci numai în a corecta în această privință gândirea obișnuită și în a susține că această materie nu are o realitate independentă de percepția spiritului, existență și perceptibilitate fiind doi termeni echivalenți". Această simplă indicație demonstrează suficient existența în vedāntism a realismului empiric asociat cu idealismul transcendental.

Tocmai din acest unic punct de vedere și ca pură reprezentare va fi studiată lumea în această primă Carte. O asemenea concepție, de altfel absolut adevărată în ea însăși, este totuși exclusivă și rezultă dintr-o abstractizare operată cu bună știință de spirit; cea mai bună dovadă constă în aversiunea naturală a oamenilor de a admite că lumea nu este decât o simplă reprezentare, idee totuși de necontestat. Dar această perspectivă unilaterală va fi completată în cartea următoare cu un alt adevăr, mai puțin evident, trebuie să o mărturisim, decât primul și care, într-adevăr, pentru a putea fi înțeles, necesită o cercetare mai aprofundată, un mai mare efort de abstractizare, în sfârșit, o discociere a elementelor eterogene, însoțită de o sinteză a celor asemănătoare. Acest adevăr auster, foarte potrivit pentru a-l face pe om să gândească, dacă nu pentru a-l face să tremure, poate și trebuie să fie enunțat alături de celălalt astfel: „Lumea este voința mea." (...)

§2

Cel care cunoaște tot restul, fără a fi cunoscut el însuși, este *subiectul*. Subiectul este, prin urmare, acel *substratum* (*Träger*) al lumii, condiția invariabilă, întotdeauna subînțeleasă a oricărui fenomen, a oricărui obiect; căci tot ce există, există numai pentru subiect. Iar acest subiect fiecare îl găsește în sine, însă aceasta doar prin actul cunoașterii ca atare, nu și pentru că ar fi el însuși un obiect de

cunoaștere. Chiar propriul nostru corp este deja un obiect și, prin urmare, merită numele de reprezentare. El nu este, într-adevăr, decât un obiect printre alte obiecte, supuse aceloraşi legi ca și acestea; numai că este un obiect imediat. Ca orice obiect al intuiției el se supune formelor oricărei cunoașteri, se supune timpului și spațiului, de unde se naște pluralitatea.

Dar subiectul însuși, cel care cunoaște fără a fi cunoscut, nu cade sub incidența acestor forme; mai mult, el este întotdeauna presupus implicit de către ele. Lui nu i se poate aplica nimic, nici pluralitate, nici categoria opusă, unitatea. Aşadar, noi nu cunoaștem niciodată subiectul; el este acela care cunoaște, peste tot unde este vorba despre cunoaștere.

Lumea, considerată ca reprezentare, singurul punct de vedere care ne preocupă aici, cuprinde două jumătăți esențiale, necesare și inseparabile. Prima este *obiectul*, care are ca forme spațiul, timpul și, prin urmare, pluralitatea; a doua este *subiectul*, care scapă dublei legi a timpului și a spațiului, fiind întotdeauna unul și indivizibil în fiecare ființă care percepe. Se poate conchide că un singur subiect plus obiectul ar ajunge pentru a constitui lumea considerată ca reprezentare, putând substitui astfel milioanele de subiecți care există; dar dacă acest unic subiect care percepe dispare, atunci și lumea concepută ca reprezentare dispare o dată cu el.

Aceste două jumătăți sunt deci inseparabile, chiar și în gândire; fiecare dintre ele nu este reală și inteligibilă decât prin cealaltă și pentru cealaltă; ele există și încetează să existe împreună. Ele se limitează reciproc; acolo unde începe obiectul, se sfârșește subiectul. Această limitare mutuală se dovedește prin aceea că formele generale esențiale oricărui obiect: timp, spațiu și cauzalitate se pot extrage și deduce în întregime chiar din subiect, făcând abstracție de obiect; ceea ce se poate traduce în limbaj kantian prin a spune că ele se află a priori în conștiința noastră. Dintre toate serviciile aduse de Kant filosofiei cel mai important constă poate în această descoperire. La aceasta eu adaug, în ce mă privește, că principiul rațiunii este expresia generală a tuturor acestor condiții formale ale obiectului (*Formen des Objekts*), cunoscute a priori; că orice cunoaștere pur a priori își are sorgintea în conținutul acestui principiu, cu tot ce implică el; pe scurt, că în el este concentrată întreaga certitudine a cunoașterii noastre apriorice. Am explicat amănunțit, în *Dizertație despre principiul rațiunii*, cum este el condiția oricărui obiect posibil, ce înseamnă că un obiect oarecare este legat în mod necesar de altele, fiind determinat de acestea și determinându-le la rândul lui. Această lege este atât de adevărată, încât întreaga realitate este deci pur relativă. (...) Am arătat, în plus, că această relație necesară, exprimată în mod general prin principiul rațiunii, îmbracă forme diverse, după deosebirile dintre clasele în care se încadrează obiectele din punct de vedere al posibilității lor, aceasta fiind o nouă dovadă a repartizării exacte a acestor clase.

§3

Cea mai mare diferență care trebuie semnalată între reprezentările noastre este aceea dintre cele intuitive și cele abstracte. Reprezentările de ordin abstract nu formează decât o singură clasă, aceea a conceptelor, apanaj exclusiv al omului în această lume. Această facultate pe care o are el de a forma noțiuni abstracte și care îl deosebește de restul animalelor este ceea ce s-a numit dintotdeauna *rațiune*[1] . Problema acestor reprezentări abstracte va fi tratată în mod special mai încolo; pentru moment, nu vom vorbi decât despre *reprezentarea intuitivă*. Aceasta cuprinde întreaga lume vizibilă sau experiența în genere și condițiile de posibilitate ale acesteia. După cum am spus, Kant a arătat (și aceasta este o descoperire importantă) că timpul și spațiul, aceste condiții sau forme ale experienței, elemente comune oricărei percepții și care aparțin tuturor fenomenelor reprezentate, că aceste forme, spuneam, pot fi nu numai gândite *in abstracto*, ci și intuite imediat în ele însele și în lipsa oricărui conținut; și a stabilit că această intuiție nu este o simplă fantasmă rezultată dintr-o experiență repetată, ci ea este independentă față de aceasta și îi pune condițiile ei mai degrabă decât primește condiții din partea ei: într-adevăr, proprietățile timpului și spațiului, așa cum le revelează intuiția a priori, reprezintă legile oricărei experiențe posibile. Acesta este motivul care, în *Dizertație despre principiul rațiunii*, m-a determinat să consider timpul și spațiul, intuite în forma lor pură și izolate de conținutul lor, ca fiind o clasă de reprezentări speciale și distincte. Să semnalăm încă o dată cât de important este faptul că așa cum a arătat pentru prima oară Kant, aceste forme generale ale intuiției pot fi intuite pentru sine, independent de experiență; aici își are izvorul întreaga lor legitimitate pe care se întemeiază posibilitatea matematicii și a certitudinii acesteia. Dar mai există un aspect nu mai puțin important care trebuie menționat: principiul rațiunii care, ca lege a cauzalității și a motivației, determină experiența și care, pe de altă parte, ca lege de întemeiere a raționamentelor, determină gândirea, acest principiu deci poate îmbrăca o formă cu totul specială pe care am desemnat-o sub numele de *principiul existenței* și care, în cazul timpului, ia forma succesiunii momentelor, iar în cazul spațiului, pe cea a situării părților întinderii care se determină una pe cealaltă la infinit.

Dacă, după ce a fost citită dizertația care servește drept introducere la lucrarea de față, s-a înțeles bine identitatea perfectă a conținutului principiului rațiunii, sub diversitatea posibilă a expresiilor sale, se va înțelege cât de important este, pentru a pătrunde în profunzime esența acestui principiu, să fie studiat, mai întâi, în cea mai simplă dintre formele sale pure: timpul. Fiecare moment al duratei, de exemplu, nu există decât cu condiția de a-l distruge pe cel dinainte care i-a dat

[1] Kant este singurul care a întunecat această concepție a rațiunii (...).

naștere, pentru a fi distrus și el la rândul lui; trecutul și viitorul, făcând abstracție de urmările posibile a ceea ce conțin, sunt la fel de vane ca oricare dintre vise, prezentul nefiind decât o graniță fără întindere și fără durată între cele două. Or, vom găsi același neant în toate celelalte forme ale principiului rațiunii și ne vom da seama că spațiul, ca și timpul, și tot ce există simultan în spațiu și în timp, pe scurt, tot ce e determinat de o cauză sau de un motiv, toate acestea nu au decât o existență pur relativă; într-adevăr, lucrul nu există decât prin sau pentru un altul de aceeași natură cu el, supus și el, la rândul său aceleiași relativități. Această concepție, în esența ei, nu este nouă; tocmai în acest sens Heraclit deplângea curgerea eternă a lucrurilor, iar Platon le cobora la nivelul simplei deveniri care nu ajunge niciodată până la existență. Spinoza nu vedea în ele decât accidentele substanței unice care numai ea există etern, iar Kant opunea lucrului în sine obiectele cunoașterii noastre ca pure fenomene. În sfârșit, antica înțelepciune a Indiei exprimă aceeași idee sub această formă: „Maya, vălul Iluziei, acoperind ochii muritorilor, îi face să vadă o lume despre care nu se poate spune dacă este sau nu este, o lume care seamănă cu visul, cu razele soarelui pe nisip, când de departe călătorul crede că vede o pânză de apă, sau cu o frânghie aruncată pe pământ, pe care o ia drept șarpe.“ (Exprimări de acest fel se găsesc în numeroase pasaje din Vede și din Purāṇa). Concepția exprimată în comun de toți acești filosofi nu este alta decât aceea care ne preocupă în acest moment: lumea ca reprezentare, supusă principiului rațiunii.

§4

Dacă avem o idee clară asupra formei sub care principiul rațiunii apare în cazul timpului privit în sine, pur, formă de care depinde orice enumerare și orice calcul, prin aceasta am ajuns la înțelegerea întregii esențe a timpului. El nu este nimic altceva în afara acestei forme a principiului rațiunii și nu are nici un alt atribut. Succesiunea este forma principiului rațiunii în timp, ea este, de asemenea, esența însăși a timpului. Dacă, în plus, a fost înțeles bine principiul rațiunii, așa cum există el în intuiția pură a spațiului, va fi înțeleasă o dată pentru totdeauna și esența spațiului. Căci spațiul nu este altceva decât proprietatea de a se determina reciproc de care se bucură părțile întinderii; este ceea ce se numește poziție. Iar studierea amănunțită a acestor diverse poziții și exprimarea rezultatelor dobândite în formulări abstracte care să le faciliteze folosirea constituie întregul obiect al geometriei. În sfârșit, dacă a fost înțeles perfect această formă a principiului rațiunii care este legea cauzalității și care determină conținutul formelor precedente, timpul și spațiul, perceptibilitatea lor, adică materia, se va fi înțeles în același timp esența însăși a materiei ca atare, aceasta reducându-se în întregime

la cauzalitate; acest adevăr se impune de îndată ce se reflectează asupra lui. Întreaga realitate a materiei rezidă, într-adevăr, în acțiunea sa și nici o altă realitate nu i-ar putea fi atribuită, nici chiar în gândire. Ea umple spațiul și timpul pentru că este activă, iar acțiunea sa asupra obiectului imediat, material el însuși, conduce la percepție, fără de care nu există materie; cunoașterea efectului acțiunii exercitate de un obiect material oarecare asupra altuia nu este posibilă decât dacă acesta din urmă acționează la rândul lui asupra obiectului imediat, altfel de cum o făcea mai înainte. Cauza și efectul constituie întreaga esență a materiei: în ființa ei, ea este doar acțiune (...). De aceea în limba *germană* ansamblul lucrurilor materiale este desemnat cu o precizie extremă prin cuvântul *Wirklichkeit* (din *wirken* – a acționa), termen mult mai expresiv decât cel de *Realität* (realitate). Materia acționează tot asupra materiei: ființa și esența sa constau deci numai în modificarea produsă în mod regulat de una dintre părțile ei asupra alteia; prin urmare, ceva cu totul relativ, raporturile care o guvernează nefiind valabile decât în limitele înseși ale lumii materiale, la fel ca și în cazul timpului sau spațiului. În schimb, timpul și spațiul pot fi reprezentate în intuiție fiecare în sine și independent de materie; aceasta, însă, nu ar putea fi percepută fără ele. Pe de o parte, forma însăși a materiei, care nu se poate separa de materie, presupune deja spațiul; și, pe de altă parte, acțiunea sa, care constituie întreaga sa existență, implică întotdeauna o schimbare, adică o determinare a timpului. Dar materia nu are drept condiție timpul și spațiul luate separat, ci combinația lor constituie esența ei, aceasta rezidând în întregime, după cum am demonstrat, în acțiune și cauzalitate. Într-adevăr, toate fenomenele și toate stările posibile, care sunt nenumărate, ar putea, fără a se deranja unele pe altele, să coexiste în spațiul infinit și, pe de altă parte, să se succeadă, fără nici o dificultate, în infinitatea timpului; din acest moment, un raport necesar de depedență reciprocă și o lege care să determine fenomenele conform acestuia ar deveni inutile și chiar inaplicabile; astfel nici această juxtapunere în spațiu, nici această succesiune în timp nu ar fi suficientă pentru a da naștere cauzalității, atâta vreme cât fiecare dintre cele două forme rămâne izolată și se dezvoltă independent de cealaltă. Or, cauzalitatea constituind esența însăși a materiei, dacă prima nu ar exista, a doua ar dispărea și ea. Pentru ca legea cauzalității să-și păstreze întreaga sa semnificație și necesitate, esența schimbării nu trebuie să se limiteze la simpla modificare a diferitelor stări privite ca atare; trebuie, în plus, ca în unul și același loc din spațiu să existe la un anumit moment o stare și o altă stare apoi; și mai trebuie ca la un moment determinat un anumit fenomen să se producă aici și altul în altă parte. Numai datorită acestei limitări reciproce a timpului și spațiului unul de către celălalt devine inteligibilă și necesară legea care reglează schimbarea. Ceea ce legea cauzalității determină nu este deci simpla succesiune a stărilor în timpul ca atare, ci în timpul considerat în raport cu un spațiu dat și nici existența unei stări

într-un loc anume, ci existența ei în acest loc la un moment dat. Schimbarea, adică modificarea stării, supusă legii cauzalității, se raportează, așadar, în fiecare caz, unei părți din spațiu și unei părți corespunzătoare din timp, date simultan. Deci cauzalitatea formează legătura dintre timp și spațiu. Or, am văzut că întreaga esență a materiei constă în acțiune, altfel spus, în cauzalitate; rezultă că spațiul și timpul coexistă în materie; aceasta trebuie deci să reunească în sine proprietățile manifest contradictorii ale timpului și ale spațiului, să împace (lucru imposibil în fiecare dintre cele două considerată izolat) scurgerea necontenită a timpului cu invariabila și rigida fixitate a spațiului ! În ceea ce privește divizibilitatea infinită, materia o are de la ambele. Tocmai grație acestei combinații devine posibilă mai întâi *simultaneitatea*; aceasta nu ar putea exista nici în timpul pur care nu admite juxtapunere, nici în spațiul pur pentru care nu există nici înainte, nici apoi, nici acum. (...)

Așa cum nu există obiect în genere decât pentru un subiect, și sub forma unei reprezentări, la fel fiecare clasă determinată de reprezentări în subiect se raportează la o funcție determinată, care este numită facultate a cunoașterii (*Erkenntnissvermögen*). Facultatea subiectului corespunzătoare timpului și spațiului considerate ca forme goale a fost numită de Kant sensibilitate pură (*reine Sinnlichkeit*); această denumire poate fi păstrată, în amintirea celui care a deschis filosofiei o cale nouă; ea nu este totuși absolut exactă, căci sensibilitatea presupune deja *materia*. Facultatea corespunzătoare materiei sau cauzalității (căci acești doi termeni sunt echivalenți) este intelectul, care nu are alt obiect. Cunoașterea prin intermediul cauzelor, aceasta este, într-adevăr unica sa funcție și întreaga sa putere. Dar această putere este mare; ea se întinde pe o suprafață vastă și comportă o minunată diversitate de aplicații, legate totuși printr-o unitate evidentă. Reciproc, orice cauzalitate și, prin urmare, orice materie, orice realitate nu există decât pentru intelect, prin intelect și în intelect. Prima manifestare a intelectului, cea care se exercită mereu, este intuirea lumii reale; or, acest act al gândirii constă numai în a cunoaște efectul prin cauză; de aceea, orice intuiție este de natură intelectuală. Dar ea nu ar reuși niciodată să se realizeze fără cunoașterea imediată a unui efect care să servească drept punct de plecare. Acest efect este o acțiune resimțită de organismele animale; aceste *obiecte imediate* ale subiectului, fac posibilă intuirea tuturor celorlalte obiecte. Modificările pe care le suferă orice organism animal sunt imediat cunoscute sau simțite și, acest efect fiind de îndată raportat la cauza sa, apare neîntârziat intuirea acesteia din urmă ca *obiect*. Această operație nu este nicidecum o concluzie rezultată din concepte abstracte, și nici un produs al reflecției sau al voinței, ci este o cunoaștere directă, necesară, absolut sigură. Ea reprezintă modul de cunoaștere al *intelectului pur*, fără de care nu ar exista niciodată intuiție, ci cel mult o conștiință confuză, vegetativă, a modificărilor obiectului imediat, care s-ar succeda fără nici un fel

de însemnătate, decât poate pentru voință, în calitate de plăceri sau de dureri. Dar așa cum apariția soarelui scoate la iveală lumea vizibilă, la fel intelectul, dintr-odată, prin acțiunea sa simplă și unică, transformă în intuiție ceea ce nu era decât o senzație neînsemnată și confuză. Această intuiție nu este nicidecum constituită din impresiile pe care le resimt ochiul, urechea, mâna; acestea sunt simple date ale simțurilor. Numai după ce intelectul a făcut legătura între efect și cauză apare lumea, desfășurată ca intuiție în spațiu, schimbătoare în formă, dar permanentă în curgerea timpului ca materie; căci intelectul reunește timpul cu spațiul în reprezentarea *materiei*, sinonimă cu acțiunea. Ca reprezentare, lumea nu există decât prin intelect și doar pentru intelect. (...)

§6

În această primă Carte noi nu considerăm în mod provizoriu lumea decât ca reprezentare, ca obiect pentru subiect și nu privim propriul nostru corp, prin mijlocirea căruia orice om are intuiția lumii, decât din punct de vedere al perceptibilității (*Erkennbarkeit*), acesta nefiind în această perspectivă decât reprezentare. Este adevărat, o conștiință care se împotrivește deja reducerii obiectelor exterioare la simple reprezentări, cu atât mai puțin va admite o asemenea explicație pentru propriul corp. Această aversiune instinctivă are un motiv: lucrul în sine, în măsura în care i se prezintă omului ca propriul său corp, este cunoscut imediat; dar el nu are, dimpotrivă, decât o cunoaștere mediată atunci când lucrul în sine i se prezintă obiectivat în lucrurile exterioare. Însă cursul cercetărilor noastre face necesară această abstractizare, acest studiu unilateral al problemei și această separare forțată a ceea ce în sine formează un tot unitar; deci, pentru moment, trebuie să ne învingem aversiunea; ea poate fi diminuată, de altfel, de perspectiva liniștitoare că reflecțiile ulterioare vor umple acest gol provizoriu și vor conduce la o cunoaștere integrală a esenței lumii.

Corpul este deci considerat aici ca un obiect imediat, adică drept reprezentare a ceea ce servește ca punct de plecare subiectului în cunoaștere; ea precede, într-adevăr, cu toate modificările sale percepute direct, folosirea principiului cauzalității și îi oferă astfel primele date asupra cărora el își îndreaptă atenția. Întreaga esență a materiei constă, am arătat-o deja, în acțiunea sa. Or, acțiunea și cauzalitatea nu există decât pentru intelect, această facultate nefiind decât corelativul subiectiv al acestora. Dar niciodată intelectul nu va intra în acțiune dacă nu găsește un punct de plecare în altceva decât în el însuși. Acest altceva este senzația propriu-zisă sau conștiința directă a schimbărilor care se produc în corp și devin un obiect imediat. Prin urmare, două sunt condițiile care, pentru noi, stau la baza posibilității cunoașterii lumii așa cum apare ea în intuiție: prima

exprimată obiectiv, este capacitatea pe care o au obiectele materiale de a acționa unele asupra altora și de a se modifica reciproc; fără această proprietate generală a corpurilor, chiar și cu intervenția senzitivității animale, nici o intuiție nu ar fi posibilă. Dacă acum vrem *să formulăm în mod subiectiv* această primă condiție, vom spune că, înainte de toate, intelectul este acela care face posibilă intuiția; într-adevăr, din intelect provine și numai pentru el este valabilă legea cauzalității, posibilitatea de a avea cauze și efecte, și numai pentru el și prin el există lumea așa cum este ea dată în intuiție. A doua condiție este senzitivitatea pe care o posedă organismul animal, i.e. proprietatea anumitor corpuri de a fi în mod nemijlocit obiecte ale subiectului. Simplele modificări pe care le percep organele de simț, modificări ce rezultă ca urmare a efectuării lor din exterior, pot deja fi numite reprezentări, dacă acestea nu produc nici plăcere și nici durere, neavând nici o semnificație imediată pentru voință; ele sunt totuși percepute, dar există numai pentru cunoaștere și tocmai în acest sens eu numesc corpul perceput direct drept un *obiect imediat*. Totuși, termenul de obiect nu trebuie luat aici în accepțiunea sa strictă; căci această cunoaștere directă a corpului animal, care este anterioară acțiunii intelectului și este simplă senzație, nu permite încă să gândim corpul însuși ca *obiect*, ci numai corpurile care acționează asupra lui; într-adevăr, orice cunoaștere a unui obiect propriu-zis, adică o reprezentare a acestuia în intuiția spațiului, nu există decât prin și pentru intelect; așadar, aceasta nu precedă nicidecum intelectul, ci derivă din el. Astfel, corpul, ca obiect propriu-zis, cu alte cuvinte, ca reprezentare intuitivă în spațiu, nu este cunoscut, ca oricare alt obiect, decât indirect și prin aplicarea specială a principiului cauzalității la acțiunea reciprocă a diverselor părți ale organismului; de exemplu, când ochiul vede corpul sau când mâna îl atinge. Forma propriului nostru corp nu ne este deci revelată de senzitivitate; numai prin cunoaștere, prin reprezentare, adică în creier, corpul ne apare nouă înșine ca ceva întins, articulat, organic; încet-încet și cel născut orb dobândește această reprezentare, grație datelor pe care i le oferă pipăitul. Un orb care nu are mâini nu va cunoaște niciodată forma corpului său; cel mult, va reuși să o deducă și să o construiască încet ca urmare a acțiunii celorlalte corpuri asupra corpului său. Numai ținând seama de toate aceste restricții noi numim corpul un obiect imediat. (...)

§18

În realitate, semnificația pe care o căutăm a lumii ce-mi stă în față doar ca reprezentare sau trecerea de la această lume ca pură reprezentare a subiectului cunoscător la ceea ce ea poate să fie în afară de reprezentare nu s-ar putea găsi niciodată dacă cercetătorul însuși nu ar fi mai mult decât subiect cunoscător pur

(cap de înger înaripat, fără trup). Dar, de fapt, el își are rădăcinile în lume; în calitate de *individ*, el face parte din aceasta. Numai cunoașterea sa face posibilă reprezentarea lumii întregi, dar această cunoaștere însăși are drept condiție necesară existența unui corp, ale cărui afectări constituie, am văzut, punctul de plecare al intelectului pentru intuiția acestei lumi. Pentru subiectul cunoscător pur, acest corp este o reprezentare ca oricare alta, un obiect ca toate celelalte obiecte. Mișcările sale, acțiunile sale nu sunt pentru el nimic mai mult decât modificările celorlalte obiecte percepute; ele i-ar fi la fel de stranii și de neînțeles, dacă uneori semnificația lor nu i-ar fi revelată într-un mod cu totul special. Astfel, el ar considera că acțiunile sale urmează motivelor care se oferă cu regularitatea legilor fizice, tot la fel cum modificările celorlalte obiecte urmează cauzelor, excitațiilor, motivelor. În ceea ce privește influența acestor motive, el nu ar înțelege-o decât ca legătura care există între fenomenele exterioare și cauza lor. Esența intimă a acestor manifestări și acțiuni ale corpului său i-ar fi de neînțeles; el ar numi-o cum ar vrea, forță, calitate sau caracter, dar tot nu ar ști nimic despre ea. Dar lucrurile nu stau astfel; nici pe departe, căci individul este în același timp subiectul cunoașterii și chiar în aceasta găsește el cheia enigmei; această cheie este *Voința*. Aceasta, numai aceasta îi dă cheia propriei sale existențe fenomenale, îi arăta semnificația ei, îi arăta forța interioară care îi determina ființa, acțiunile, mișcarea. Subiectului cunoașterii, care prin identitatea sa cu corpul, devine un individ, acest corp îi este dat în două moduri total diferite: pe de o parte, ca reprezentare în cunoașterea fenomenală (*im verständiger Anschauung*), ca obiect printre alte obiecte și ca supus legilor lor; pe de altă parte, concomitent, ca acel principiu cunoscut în mod imediat de fiecare, pe care îl desemnează cuvântul *Voință*. Orice act real al voinței noastre este de îndată și inevitabil o mișcare a corpului nostru; nu putem voi în mod real un act fără a constata imediat că el apare ca o mișcare corporală. Actul voluntar și acțiunea corpului nu sunt două fenomene obiective diferite, legate prin cauzalitate; acestea nu se află între ele, precum în raportul dintre cauză și efect. Ele nu sunt decât un singur și același fapt; numai că acest fapt ne este dat în două moduri diferite: pe de o parte, în mod cu totul nemijlocit, pe de alta, ca intuiție pentru intelect. Acțiunea corpului nu este decât actul voinței obiectivate, adică privit ca intuiție. Vom vedea mai jos că aceasta este adevărată nu numai pentru acțiunile provocate de motive, ci chiar și pentru acelea care urmează în mod involuntar unei excitații. Într-adevăr corpul întreg nu este decât voința obiectivată, adică devenită reprezentare; este tocmai ceea ce această lucrare va demonstra și va lămuri în continuare. În cartea precedentă, și în *Dizertația asupra principiului rațiunii*, am numit corpul *obiectul imediat*, privindu-l în mod voit numai din punctul de vedere unilateral al reprezentării. Aici, dintr-un punct de vedere diferit, îl voi numi *obiectivare a voinței* (*die Objektität des Willens*). Într-un anume sens mai putem spune și: voința

este cunoașterea a priori a corpului; iar corpul este cunoașterea a posteriori a voinței.

Hotărârile pe care le ia voința în ce privește viitorul nu sunt decât deliberări ale rațiunii asupra a ceea ce se va voi la un moment dat, nefiind realmente acte de voință. Numai ducerea la îndeplinire face dovada hotărârii; până la acel moment ea nu este decât o intenție care se poate schimba și nu există decât pentru rațiune, *in abstracto*. Numai în gândire se face distincție între a vrea și a face; în realitate, ele sunt unul și același lucru. Orice act real, efectiv, nemijlocit, al voinței este fără întârziere și în mod imediat act fenomenal al corpului; și corespunzător, orice acțiune exercitată asupra corpului este deîndată și în mod nemijlocit o acțiune exercitată asupra voinței: ea se numește durere atunci când se împotrivește voinței, iar când este în acord cu aceasta, dimpotrivă, se numește satisfacție sau plăcere. Gradațiile lor sunt diferite. Este cu totul greșit să dăm plăcerii și durerii numele de *reprezentare*: acestea nu sunt decât afectări nemijlocite ale voinței sub forma sa fenomenală – corpul; ele reprezintă actul impus instantaneu de a voi sau a nu voi impresia pe care o suferă corpul. Nu există decât un mic număr de impresii exercitate asupra corpului care pot fi considerate nemijlocit ca simple reprezentări; ele nu afectează voința și, doar grație lor, corpul apare ca obiect imediat al cunoașterii, obiect pe care noi îl cunoaștem deja în mod mediat, la fel ca pe toate celelalte, ca intuiție în intelect. Prin aceasta, vrem să desemnăm afectările simțurilor pur obiective, acelea ale vederii, ale auzului, ale tactului; cu alte cuvinte, doar în măsura în care aceste organe sunt afectate în modul lor specific, caracteristic, conform cu natura lor, astfel încât să se manifeste doar o slabă excitație a acestor părți ale corpului care nu afectează voința; voința nu influențează atunci cu nimic această excitație, care se mărginește să dea intelectului datele din care va lua naștere intuiția. Orice afectare mai violentă sau necorespunzătoare a acestor organe este dureroasă, adică se opune voinței, și prin urmare, ține de obiectivările acesteia. Slăbiciunea nervilor devine vizibilă atunci când impresiile care trebuiau să aibă numai gradul de forță suficient pentru a deveni date ale intelectului ating un grad superior în care caz ele excită voința, adică produc plăcere sau durere; dar cel mai adesea este o durere obscură și vagă; unele sunete și o lumină puternică nu numai că sunt percepute în mod dureros, ci provoacă și o dispoziție ipohondrică maladivă care este greu de definit. Și în alte cazuri identitatea dintre corp și voință se manifestă în aceea că orice mișcare violentă și exagerată a voinței, adică orice acțiune în forță, zdruncină imediat corpul și întregul organism, tulburând funcțiile sale vitale. (...)

În sfârșit, cunoașterea pe care eu o am despre voința mea, deși imediată, este inseparabilă de cunoașterea pe care o am despre corpul meu. Eu nu-mi cunosc voința în totalitatea sa, nu o cunosc în unitatea sa și nici nu o cunosc perfect în esența sa; ea nu-mi apare decât în actele sale izolate, prin urmare în

timp, care este forma fenomenală a corpului meu, ca a oricărui alt obiect; de aceea, corpul meu este condiția cunoașterii voinței mele. Nu pot, la drept vorbind, să-mi reprezint această voință fără corpul meu. În *Dizertația despre principiul rațiunii*, am considerat voința, sau mai degrabă subiectul actului de a voi, drept o categorie particulară de reprezentări sau obiecte; dar atunci consideram că acest obiect se confundă cu subiectul, adică încetând să mai fie obiect; pentru mine, în această identificare era un fel de miracol, chiar miracolul prin excelență (κατ' εξοχην) (...)

Această identitate dintre corp și voință pe care tocmai am expus-o pe scurt, trebuie scoasă în relief, așa cum am făcut-o noi aici pentru prima dată și cum o vom face și mai mult pe măsură ce vom înainta, adică am ridicat-o de la conștiința imediată, de la cunoașterea *in concreto* la cunoștința rațională sau, cu alte cuvinte, am transpus-o în cunoaștere *in abstracto*; dar natura sa se opune ca ea să fie demonstrată, adică să se arate că ea decurge ca o cunoaștere mediată dintr-o altă cunoaștere imediată, pentru că ea este cea mai imediată dintre cunoașterile noastre și dacă noi nu o înțelegem și nu o fixăm ca atare, vom încerca în zadar să o deducem, printr-un mijloc oarecare, dintr-o cunoaștere anterioară. Este o cunoaștere de un gen special, al cărei adevăr, din acest motiv, nu se poate încadra în nici una dintre rubricile în care eu am împărțit adevărurile, în *Dizertația mea despre principiul rațiunii*, și anume: adevăr logic, empiric, metafizic și metalogic, căci ea nu este, ca toate aceste adevăruri, raportul dintre o reprezentare abstractă și o altă reprezentare sau formă necesară a unei reprezentări intuitive ori abstracte; ea este relația unei judecăți cu raportul care există între o reprezentare intuitivă, cea a corpului, și ceea ce, departe de a fi o reprezentare, este complet diferit: voința. Din acest motiv, aș putea distinge acest adevăr de toate celelalte și să-l numesc *adevărul filosofic* prin excelență (κατ' εξοχην). I se pot da diverse expresii și să spunem: corpul meu și voința mea sunt unul și același lucru; – sau: ceea ce eu numesc corpul meu în calitate de reprezentare intuitivă, o numesc voința mea, în măsura în care am conștiința ei într-un mod cu totul diferit și care nu suportă comparație cu nici o alta; – sau: corpul meu, în afară de faptul că este reprezentarea mea, nu este decât voința mea. (...)

§19

Dacă, în Cartea întâi, am declarat, nu fără o strângere de inimă, că trupul nostru, ca toate celelalte obiecte din lumea intuiției, nu este pentru noi decât o pură reprezentare a subiectului cunoscător, de acum vedem limpede ceea ce, în conștiința fiecăruia, distinge reprezentarea corpului său de cele – complet

asemănătoare în rest – ale celorlalte obiecte; această deosebire constă în faptul că trupul mai poate fi cunoscut și într-un alt mod, absolut diferit, *toto genere* și care este desemnat prin cuvântul *voință*. Această dublă cunoaștere a corpului nostru ne dă lămuriri despre acesta, despre actele și mișcările sale determinate de diferite motive, ca și despre reacțiile sale la influențele exterioare, pe scurt, despre ce este în afara reprezentării, despre ce este *în sine*, lămuriri pe care nu le putem obține în mod direct despre esență, despre acțiunile, despre pasivitatea (*Leiden*) celorlalte obiecte reale.

Prin raportul său particular cu un singur corp care, privit în afara acestui raport, nu este pentru el decât o reprezentare ca toate celelalte, subiectul cunoscător este un individ. Dar acest raport, în virtutea căruia subiectul cunoscător există ca individ, nu există decât între el și una singură dintre reprezentările sale; de aceea, și ea este singura pe care el o percepe nu doar ca o reprezentare, ci și într-un mod cu totul diferit, și anume ca o manifestare a voinței. Apoi, dacă se face abstracție de acest raport special, de această cunoaștere dublă și eterogenă a unui singur și același lucru, atunci corpul acesta nu mai este decât o reprezentare ca toate celelalte, iar individul care cunoaște, pentru a se orienta în continuare, trebuie să admită una dintre următoarele două ipoteze: sau ceea ce distinge această unică reprezentare constă numai în faptul că ea este singura care îi este astfel cunoscută sub un dublu raport, în faptul că acest obiect al intuiției este singurul pe care el îl înțelege sub acest dublu aspect, în sfârșit în faptul că această distincție se explică nu printr-o diferență între acest obiect și toate celelalte, ci prin aceea care există între raportul cunoașterii sale cu acest unic obiect și raportul cunoașterii sale cu toate celelalte obiecte; sau trebuie să admită că acest obiect este absolut diferit de celelalte, că numai el dintre toate este în același timp și voință, și reprezentare, că toate celelalte nu sunt decât reprezentări, adică doar fantome, și că prin urmare corpul său este singurul individ real din lume, adică singurul fenomen de voință, singurul obiect imediat al subiectului. Putem, este adevărat, să dovedim, într-un mod sigur, că celelalte obiecte, privite ca simple reprezentări, sunt asemănătoare corpului nostru, adică, la fel ca și acesta, ocupă un loc în spațiu (acest spațiu care el însuși nu poate exista decât ca reprezentare) și la fel ca și el, acționează în spațiu; acest lucru poate fi dovedit cu certitudine prin legea cauzalității, cunoscută a priori și aplicabilă reprezentărilor și care nu admite nici un efect fără cauză, făcând abstracție însă de faptul că dintr-un efect nu este permis să se deducă decât o cauză în general, și nu o cauză identică – ne aflăm încă pe terenul simplei reprezentări, doar pentru care este valabilă legea cauzalității și dincolo de care ea nu ne poate conduce niciodată. Or, așa după cum am arătat deja în Cartea întâi, toată problema realității lumii exterioare se reduce la următorul lucru: obiectele cunoscute numai ca reprezentare, de către individ, sunt oare, precum propriul său corp, fenomene ale unei voințe ? Să negăm lumea

exterioară, acesta este răspunsul *egoismului teoretic*, care considera astfel toate fenomenele, cu excepția eului propriu, drept niște fantome, exact la fel ca și *egoismul practic*, care, într-o manieră practică de această dată, nu vede și nu tratează ca reală decât propria persoană, toate celelalte fiind considerate simple fenomene. Niciodată egoismul teoretic nu va putea fi contrazis prin dovezi; totuși, el nu a fost niciodată folosit în filosofie decât ca sofism sceptic, și nu expus drept convingere. În această din urmă calitate el nu ar putea fi întâlnit decât într-o casă de alienați mintal; iar atunci el trebuie combătut printr-un tratament medical, și nu printr-un raționament. De aceea nu vom ține deloc seama de el și îl vom considera drept ultimul bastion al scepticismului, care, prin natura lui, este artificios. Totuși, cunoașterea noastră, întotdeauna legată de individ, și tocmai prin aceasta limitată, cere ca individul, deși este doar unul, să poată cunoaște totuși totul și chiar această limitare este aceea care face să apară nevoia unei filosofii. (...)

Avem deci despre esența și despre activitatea propriului nostru corp – se vede acum foarte clar – o dublă cunoaștere, care ne este dată în două moduri foarte diferite; ne vom servi de aceasta ca de o cheie pentru a pătrunde până la esența tuturor fenomenelor din natură, iar toate obiectele, altele decât propriul nostru corp, pe care în consecință nu le cunoaștem în două moduri diferite și nu sunt decât reprezentări în conștiința noastră, le vom judeca prin analogie cu corpul nostru și vom presupune, pe de o parte, că ele sunt asemănătoare lui ca reprezentări, și, pe de altă parte, că dacă încetăm să le privim existența doar în calitate de reprezentare a subiectului, atunci ceea ce rămâne în acele obiecte, esența lor, trebuie să fie același lucru ca acela pe care îl numim în noi *voință*. Ce alt fel de existență sau de realitate am putea atribui, într-adevăr, restului lumii materiale (*Körperwelt*) ? De unde să luăm elementele din care să o compunem ? Căci în afara voinței și a reprezentării noi nu putem cunoaște și nici gândi nimic. Dacă vrem să conferim cea mai mare realitate (*die gröβte uns bekannte Realität*) lumii materiale, pe care o percepem în mod imediat doar în reprezentarea noastră, ar însemna să i-o dăm pe aceea pe care o are, în ochii fiecăruia, propriul său corp; căci acesta este pentru toată lumea lucrul cel mai real. Dar, dacă analizăm realitatea acestui corp și a acțiunilor sale, nu găsim în el – în afara faptului că el este reprezentarea noastră – decât *voința*; cu aceasta se epuizează întreaga sa realitate. Nu putem, prin urmare, să găsim o altă realitate pe care să o atribuim lumii materiale. Dacă lumea materială trebuie să fie mai mult decât simpla noastră reprezentare, atunci trebuie să spunem că, în afara reprezentării, prin urmare în sine și în esența lui cea mai intimă, acest lucru este ceea ce găsim în noi înșine nemijlocit ca voință. Spun: „în esența lui cea mai intimă“ (*ihrem innersten Wesen nach*). Trebuie mai întâi să învățăm să cunoaștem mai bine această esență a voinței pentru a o putea distinge de tot

ceea ce nu este ea, de tot ceea ce deja aparține de voință ca fenomen al său, sub numeroasele sale forme graduale; de exemplu, trebuie să știm când ea este însoțită de cunoaștere și prin urmare când este în mod necesar determinată de motive; această determinare, după cum vom vedea mai departe, deja nu mai aparține esenței voinței, ci fenomenului ei, omul și animalul. De asemenea, când voi spune: forța care face să cadă piatra este, în esența sa, în sine și în afara oricărei reprezentări, voința, nu va trebui să se înțeleagă prin aceasta ideea ridicolă că piatra, prin căderea ei, se supune unui motiv conștient, pentru că așa ni se prezintă și nouă voința. (...)

FRIEDRICH NIETZSCHE

VOINȚA DE PUTERE [1]

– fragmente –

1.

Nihilismul ca o consecință a interpretării valorice de până acum a existenței.

2.

Ce-nseamnă nihilismul ? – *Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează.* Lipsește scopul. Lipsește răspunsul la întrebarea „De ce ?“.

3.

Nihilismul radical este convingerea unei inconsistențe absolute a existenței, atunci când e vorba despre valorile cele mai înalte recunoscute; inclusiv *înțelegerea* faptului că noi nu avem nici cel mai mic drept să instituim un dincolo sau un „în sine“ al lucrurilor, care să fie „divin“, care să fie morala întrupată.

Această înțelegere este o consecință a „veracității“ mature: și astfel, chiar o consecință a credinței în morală.

4.

Ce *avantaje* oferă ipoteza moralei creștine ?

1) Ea acorda omului o *valoare* absolută în opoziție cu micimea sa și cu caracterul său accidental în fluviul devenirii și al trecerii;

2) Ea servea avocaților lui Dumnezeu, în măsura în care păstra ideea *perfecțiunii* lumii, în ciuda suferinței și a răului – inclusiv acea „libertate“: răul părea să aibă un *sens* deplin;

3) Ea acorda omului o *cunoaștere* a valorilor absolute, atribuindu-i astfel o *cunoaștere adecvată* tocmai pentru ceea ce era mai important;

4) Ea proteja împotriva faptului ca omul să se disprețuiască pe sine ca om, să se opună vieții și să dispere datorită cunoașterii; era un *instrument de conservare*.

---

[1] Fr. Nietzsche, *Voința de putere*, trad. și studiu introductiv de Claudiu Baciu, Edit. Aion, Oradea, 1999.

In summa: morala a fost marele *remediu* împotriva *nihilismului* practic și a celui teoretic.

5.

Dar printre forțele care au educat morala a fost și *veracitatea: aceasta* se întoarce în cele din urmă împotriva moralei, îi descoperă *teleologia* și perspectiva *interesată* – iar acum, *recunoașterea* acestei ipocrizii, devenită de mult parte din noi și a cărei îndepărtare trezește disperarea, are efectul unui drog. Constatăm în noi nevoi care, implantate prin îndelungata interpretare morală, ne apar acum ca nevoi legate de neadevăr; pe de altă parte, valoarea datorită căreia noi îndurăm viața pare să depindă de ele. Acest antagonism – ceea ce cunoaștem *nu* mai apreciem, iar ceea ce am dori să ne amăgească, nu mai avem *dreptul* să apreciem – produce un proces de disoluție.

6.

Iată antinomia:

În măsura în care credem în morală, *condamnăm* existența.

7.

Valorile cele mai înalte, în slujba cărora *trebuia* să trăiască omul, mai ales că ele dispuneau masiv și arbitrar de el – aceste *valori sociale* au fost ridicate deasupra omului în scopul *accentuării sunetului* lor, ca și când ele ar fi fost imperative ale divinității, „realitatea“, lumea „adevărată“, speranța și lumea *viitoare.* Acum, când originea meschină a acestor valori devine clară, întreg universul ni se pare astfel devalorizat și „absurd“ – dar aceasta e doar o *stare intermediară.*

8.

Consecința *nihilistă* (credința în lipsa de valoare) ca rezultat al evaluării morale: *egoismul ne dezgustă* (chiar după ce am înțeles imposibilitatea altruismului); *necesarul ne dezgustă* (chiar după înțelegerea imposibilității unui *liberum arbitrium* și a unei „libertăți inteligibile“). Constatăm că nu mai atingem sferele în care ne-am proiectat propriile valori – dar astfel, sfera cealaltă, în care trăim, *nu* a dobândit *deloc* o valoare: dimpotrivă, suntem obosiți căci am pierdut impulsul fundamental. „Totul a fost zadarnic !“.

9.

Pesimismul ca formă premergătoare a nihilismului.

10.

A. Pesimismul ca forță – *prin ce anume ?* prin energia logicii sale, ca anarhism și nihilism, ca analitică.

B. Pesimismul ca declin – *prin ce anume ?* ca înduioșare, ca sentimentalism cosmopolit, ca *tout comprendre* și istorism.

– *Tensiunea critică:* extremele ajung în prim-plan și dobândesc supremație.

11.

Logica pesimismului până la nihilismul ultim: ce constrânge-ntr-acolo ? Conceptul *lipsei* de valoare, a *lipsei* de sens: în ce măsură în spatele tuturor celorlalte valori se ascund valorizările morale.

– Rezultat: *judecățile morale de valoare sunt condamnări, negări; morala este renunțarea la voința de a fi...* (...)

140.

Filosoful ca o dezvoltare a tipului *clerical:* el are ereditatea acestuia în corp; el este, chiar ca rival, constrâns să lupte pentru același lucru cu aceleași mijloace ca și preotul vremii sale; el aspiră *la autoritatea maximă.*

Ce anume conferă *autoritate,* atunci când nu deții puterea fizică (nici o armată, nici o *masă* în general...) ? Cum se dobândește mai ales autoritatea *asupra celor* care posedă forță fizică și autoritate ? (Ei concurează cu veneraţia față de conducători, față de cuceritorii victorioși, față de omul de stat înțelept.)

Doar trezind credința că dețin o forță mai înaltă, mai puternică – *Dumnezeu.* Nimic nu este suficient de puternic: este *nevoie* de mijlocirea și serviciile preoților. Ei se așază ca fiind indispensabili, *la mijloc;* ei au nevoie spre a putea exista: 1) să se creadă în superioritatea absolută a zeului lor, *în zeul lor*; 2) să nu existe alte accese directe la Dumnezeu. Doar cea de-*a doua* cerință produce conceptul de „heterodoxie“; *prima*, pe cel de „necredincios“ (adică acela care crede într-un *alt* Dumnezeu). (...)

256.

Înțeleg prin „morală“ un sistem de evaluări legate nemijlocit de condițiile vitale ale unei ființe.

257.

Odinioară se spunea despre orice morală: „după fructele ei o veți recunoaște“. Eu afirm despre orice morală: „Ea este un fruct după care eu recunosc *solul* din care ea a crescut“.

258.

Încercarea mea de a înțelege judecățile morale ca simptome și limbaje simbolice în care transpar atât procesele de evoluție sau involuție fiziologică, cât și conștiința condițiilor de conservare și creștere – un mod de interpretare a valorii astrologiei, a prejudecăților influențate de instincte (despre rase, comunități, despre diferitele etape precum tinerețea sau îmbătrânirea etc.).

Aplicată în special asupra moralei creștin-europene: judecățile noastre morale sunt semne ale declinului, ale lipsei de credință în *viață,* o pregătire a pesimismului.

Teorema mea fundamentală: *nu există fenomene morale, ci doar o interpretare morală a acestor fenomene. Această interpretare însăși are o origine extramorală.*

Ce înseamnă faptul că am introdus prin interpretare o *contradicție* în existență ? – De o importanță decisivă: în spatele tuturor celorlalte evaluări stau, comandându-le, acele evaluări morale. Presupunând că ele ar dispărea, pe ce bază vom evalua apoi ? Și ce valoare ar mai avea atunci cunoașterea etc., etc. ? ? ?

259.

Edificare: în cazul oricărei evaluări e vorba despre o anumită perspectivă: *conservarea* individului, a unei comunități, a unei rase, a unui stat, a unei biserici, a unei credințe, a unei culturi. Doar datorită uitării faptului că nu există decât o apreciere perspectivală apare în interiorul unui om acest furnicar de *aprecieri contradictorii* și, *prin urmare, de impulsuri contradictorii. Aceasta este expresia îmbolnăvirii la om,* în opoziție cu animalul, unde toate instinctele existente satisfac sarcini foarte precise.

Acestei făpturi contradictorii îi este inerentă o importantă metodă de *cunoaștere:* ea simte mulți „pro“ și „contra“, se înalță până la ideea *dreptății* – până la înțelegerea *aprecierii dincolo de bine și de rău.*

Omul cel mai înțelept ar fi *cel mai bogat* în contradicții, cel care are, de asemenea, organe tactile pentru toate speciile de om: iar uneori, marile sale momente de *armonie grandioasă – întâmplarea zeie,* chiar în noi ! Un fel de mișcare planetară. (...)

274.

A cui voință de putere este morala ? Elementul comun în istoria Europei de la *Socrate* încoace este încercarea de a subordona valorilor *morale* toate celelalte valori, astfel încât ele ar trebui nu doar să conducă și să judece viața, ci și 1) cunoașterea, 2) artele, 3) aspirațiile statale și sociale. „A deveni mai bun“ ca scop unic, tot restul doar un *mijloc* (sau o perturbare, o piedică, un pericol: prin urmare a lupta până la moarte...). – O mișcare asemănătoare în *China.* O mișcare asemănătoare în *India.*

Ce înseamnă această *voință de putere specifică valorilor morale* și care s-a desfășurat până acum pe pământ în forme monstruoase ?

Răspuns: trei puteri se ascund în spatele ei: 1) Instinctul *turmei* împotriva celor puternici și autonomi; 2) Instinctul *celor suferinzi* și eșuați împotriva celor norociți; 3) Instinctul *mediocrilor* împotriva excepțiilor. – *Avantajul extraordinar al acestei mișcări,* oricâtă cruzime, falsitate și prostie au contribuit la ea (căci istoria *luptei dintre morală și instinctele fundamentale ale vieții* este ea însăși cea mai mare imoralitate ce a existat până acum pe pământ...). (...)

406.

Să îndepărtăm câteva superstiții cu care ne-am obișnuit în legătură cu filosofii !

407.

Filosofii *urăsc* aparența, schimbarea, durerea, *moartea,* corporalitatea, simțurile, destinul și constrângerea, lipsa finalității.

Ei cred mai întâi în: 1) cunoașterea absolută, 2) în cunoașterea de dragul cunoașterii, 3) în virtutea și fericirea umană, 4) în cognoscibilitatea acțiunilor umane. Ei sunt conduși de determinații instinctive ale valorii în care se oglindesc stări de cultură *anterioare* (mai primejdioase).

408.

Ce le-a *lipsit* filosofilor ? 1) Simțul istoric, 2) cunoștințe de fiziologie, 3) un țel pentru viitor. – A face o critică lipsită de ironie și condamnare morală.

409.

Filosofii au avut 1) dintotdeauna o ciudată disponibilitate pentru *contradictio in adjecto;* 2) o încredere necondiționată în concepte, tot atât de mare ca și neîncrederea lor față de simțuri: ei nu s-au gândit că noțiunile și cuvintele noastre sunt moșteniri ale unor vremuri în care mintea nu era atât de luminată și de riguroasă.

Ceea ce se ivește cel mai târziu în mintea filosofilor: faptul că ei nu trebuie doar să urmărească pasivi conceptele, să le purifice și să le expliciteze, ci trebuie în primul rând să le *facă,* să le *creeze,* să le instituie și să convingă lumea să le accepte. Până acum am avut încredere deplină în conceptele proprii ca într-o *zestre* minunată dintr-o lume plină de minunății: însă ele erau de fapt ereditatea pe care ne-au lăsat-o strămoșii noștri cei mai îndepărtați, pe cât de ignoranți, pe atât de înțelepți. Această *pietate* față de ceea ce *zace în noi* aparține poate *elementului moral al cunoașterii*. Însă mai întâi este necesar un scepticism absolut față de toate conceptele tradiționale (așa cum le-a posedat *probabil* odinioară un filosof – Platon, firește – căci el a *expus contrariul*).

410.

Profund neîncrezător în dogmele epistemologice, îmi plăcea să privesc când pe o fereastră când pe alta, ferindu-mă să mă opresc la vreuna și socotind acest lucru dăunător, – și în fine: este oare posibil ca un instrument să-și poată *critica* propria utilitate ? – Faptul căruia i-am acordat atenție a fost mai degrabă acela că niciodată un scepticism sau un dogmatism epistemologic nu a apărut fără o idee latentă, că ele au o valoare de rang secund de îndată ce iei în considerare ceea ce a *constrâns* în fond la această poziție.

Convingere fermă: atât Kant, cât și Hegel și Schopenhauer, atât atitudinea sceptică a epocii, cât și cea istoricistă și pesimistă au o origine *morală.* Nu am văzut pe nimeni care să fi îndrăznit a face o *critică a sentimentelor privind valoarea morală:* iar încercările jalnice de a construi o istorie a aparițiilor acestor sentimente (specifice darwiniștilor englezi și germani) le-am abandonat curând.

Cum se explică poziția lui Spinoza, negarea și respingerea de către el a judecăților morale de valoare ? (Era *o* consecință a teodiceei sale !)

411.

Morala ca maximă devalorizare. – Fie că lumea noastră este opera și expresia *(modus)* lui Dumnezeu: atunci ea trebuie să fie *perfectă* (concluzia lui Leibniz...) – și nimeni nu s-a îndoit vreodată a ști ce înseamnă perfecțiunea –, atunci răul, suferința pot fi doar *aparente* (conceptele de Bine și Rău mai radicale la Spinoza), însă trebuie să rezulte din scopul suprem al lui Dumnezeu (– bunăoară, în calitate de consecință specială a unei bunăvoințe a lui Dumnezeu care ne îngăduie să alegem între bine și rău: privilegiul de a nu fi un automat; „libertatea“ cu riscul de a greși, de a face o alegere falsă... de pildă, la Simplicius în comentariul său la Epictet).

Sau lumea noastră este imperfectă, răul și vina sunt reale, sunt determinate, sunt absolut inerente conform esenței lor; atunci ea nu poate fi lumea *adevărată:* atunci cunoașterea este calea prin care ea poate fi negată, atunci lumea este o eroare care poate fi recunoscută ca eroare. Aceasta este opinia lui Schopenhauer, pornind de la premisele kantiene. Pascal este și mai disperat: el a înțeles că în acest caz și cunoașterea trebuie să fie coruptă, falsă, – că *revelația* este necesară chiar pentru a înțelege că lumea trebuie negată... (...)

417.

Soluția mea primă: înțelepciunea dionisiacă. Plăcerea față de suprimarea celui mai nobil și față de priveliștea decăderii sale treptate: ca plăcere pentru *ceea ce vine,* pentru *viitorul* care triumfă asupra *binelui prezent, oricât de mare ar fi acesta.* Dionisiac: identificarea temporară cu principiul vieții (inclusiv voluptatea martirului).

Înnoirile mele. – Dezvoltarea în continuare a pesimismului: pesimismul intelectului; critica *morală,* disoluția ultimei posibilități de mângâiere. Cunoașterea simptomelor *declinului:* învăluie în iluzie orice acțiune fermă; izolează cultura, este injustă și astfel puternică.

1) *Strădania* mea de a mă împotrivi declinului și moleșirii tot mai mari a personalității. Eu am căutat un nou *centru.*

2) *Zădărnicia* acestei strădanii.

3) *Apoi am mers mai departe pe calea disoluției – aici am descoperit noi surse de forță pentru individ. Trebuie să fim distrugători !* Am înțeles faptul că starea de disoluție în care existențele *individuale* se pot împlini mai bine ca *oriunde* – este o copie și un *caz particular al existenței în genere*. Împotriva senzației paralizante a disoluției generale și a nedesăvârșirii am susținut *eterna reîntoarcere.*

418.

Noi căutăm imaginea lumii în filosofia care ne dă cel mai mare sentiment de libertate: adică aceea în care instinctul nostru cel mai puternic se simte liber pentru menirea *sa.* Așa va fi și la mine !

419.

Filosofia germană ca întreg – Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer, pentru a-i numi pe cei mai mari – este forma cea mai riguroasă de *romantism* și nostalgie din câte au fost: aspirația spre cel mai bun lucru ce a existat vreodată. Nu mai ești nicăieri acasă, aspiri la un loc unde să te poți simți cumva acasă, pentru că doar acolo dorești să fii acasă: și aceasta este lumea *greacă !* Dar tocmai spre acele orizonturi s-au prăbușit toate podurile – exceptând curcubeul conceptelor ! Și ele duc pretutindeni, spre toate zările unde sufletul grec și-a găsit țara și „patria" ! Firește: trebuie să fii foarte ușor, foarte zvelt pentru a te strecura pe aceste poduri. Însă câtă fericire există deja în această voință de spiritualitate, aproape una de spiritualism ! Cât de departe ești astfel de „acțiune și reacțiune", de obtuzitatea mecanică a științelor naturii, de larma de iarmaroc a ideilor moderne ! Vrei să te *întorci* trecând prin Părinții bisericii, la greci, vrei să părăsești nordul pentru sud, formulele pentru forme; mai savurăm încă finalul Antichității, creștinismul, ca pe un mijloc de acces la ea, chiar ca pe o piesă fericită a lumii vechi, ca pe un mozaic scânteietor de concepte și judecăți antice de valoare. Arabescuri, înfloriturі, rococoul abstracțiunilor scolastice – oricum mai bine, adică mai rafinat și mai subtil decât realitatea țărănească și plebee a nordului european, oricum un protest de spiritualitate superioară împotriva războiului țărănesc și a revoltei gloatei care a pus stăpânire pe gustul spiritual în nordul Europei și care l-a avut drept mentor pe marele „bărbat fără fasoane spirituale",

pe Luther: în acest sens filosofia germană este un moment de Contrareformă, chiar de Renaștere, cel puțin voință de renaștere, voința de *a merge mai departe* în descoperirea Antichității, în dezgroparea filosofiei antice, mai ales a presocraticilor – templul cel mai adânc îngropat dintre toate templele grecești ! Poate că peste câteva secole se va spune că întreaga filosofare a germanilor își are demnitatea sa autentică în faptul de a fi o recâștigare treptată a terenului antic și că orice pretenție de „originalitate“ sună jalnic și caraghios în raport cu acea dorință superioară a germanilor de a reînnoda firul ce s-a rupt, legătura cu grecii, cu tipul de „om“ cel mai înzestrat până acum. Ne reapropiem astăzi de toate acele forme fundamentale de interpretare a lumii pe care le-a descoperit spiritul grec prin Anaximandru, Heraclit, Parmenide, Empedocle, Democrit și Anaxagora – din zi în zi *suntem tot mai elini,* la început, firește, doar prin concepte și valorizări, aidoma unor umbre ce-și însușesc modul grec de a fi: dar poate că odată vom fi și prin *corpul* nostru ! Aceasta este (și a fost dintotdeauna) speranța mea pentru neamul german !

420.

Nu vreau sa conving pe nimeni să treacă la filosofie: este necesar și poate chiar dezirabil ca filosoful să fie o plantă *rară.* Nimic nu-mi repugnă mai mult decât elogierea profesorală a filosofiei ca la Seneca sau chiar Cicero. Filosofia are puțin de-a face cu virtutea. Fie-mi îngăduit a spune că și omul de știință este ceva radical diferit de filosof. Ceea ce eu doresc este ca autenticul concept de filosof să nu dispară complet în Germania. Există în Germania atâtea făpturi neîmplinite de tot felul, care ar dori bucuros să-și ascundă beteșugul sub un nume atât de nobil ! (...)

461.

De ce sunt filosofii niște calomniatori. Ostilitatea înveninată și oarbă a filosofilor față de *simțuri* – cât de mult se exprimă *vulgul* și *omul cumsecade* prin această ură !

Poporul consideră întotdeauna un abuz, despre care simte că ar avea consecințe nefaste, drept o *obiecție* împotriva lucrului de care s-a abuzat: toate mișcările de protest împotriva principiilor, fie în domeniul politicii, fie în al economiei, argumentează astfel cu intenția ascunsă de a prezenta un *abusus* ca fiind necesar și inerent principiului.

Ce *jalnică* istorie: omul caută un principiu pe baza căruia să-i poată dispreți pe oameni, el inventează o lume pentru a putea calomnia și murdări această lume: în fapt, el recurge de fiecare dată la Nimic modelând Nimicul ca „Dumnezeu“, ca „adevăr“ și, în orice caz, ca judecător și inchizitor al *acestei* existențe...

Dacă vrem să avem o dovadă pentru cât de adânc și de fundamental caută să se satisfacă nevoile propriu-zis *barbare* ale omului chiar prin educația și „civilizația“ sa, nu trebuie decât să urmărim „ideile călăuzitoare“ ale întregii evoluții a filosofiei: o formă de răzbunare împotriva realității, o subminare perfidă a valorizării în interiorul căreia trăiește omul, un suflet *nesatisfăcut* ce resimte ca tortură stările determinate de educație, găsindu-și voluptatea în desfacerea obsesivă a tuturor legăturilor care îl țin atașat de ea.

Istoria filosofiei este o *furie mocnită* împotriva premiselor vieții, împotriva sentimentelor de valoare ale vieții, împotriva susținerii punctului de vedere al vieții. Filosofii nu s-au sfiit niciodată să accepte o lume cu condiția ca ea să contrazică această lume, să ofere un mijloc pentru a putea vorbi de rău această lume. Aceasta a fost până acum marea *școală a calomniei,* iar ea s-a impus atât de mult încât, chiar și astăzi, știința noastră, care se prezintă drept un avocat al vieții, a *acceptat* poziția principială a calomniei mânuind această lume ca pe o simplă aparență și această înlănțuire cauzală ca pe un simplu fenomen. Dar *ce* anume urăște aici de fapt ?...

Mă tem că este vorba despre aceeași *Circe a filosofilor,* Morala, cea care i-a păcălit dintotdeauna să devină calomniatori... Ei au crezut în „adevărurile“ morale, ei au găsit aici valorile supreme – ce altceva ar fi putut să facă decât să spună cu atât mai răspicat Nu existenței cu cât o înțelegeau mai bine ?... Căci această existență este *imorală*... Iar această viață se-ntemeiază pe condiții imorale: și orice morala *neagă* viața.

– Să desființăm lumea adevărată: iar pentru a putea acest lucru trebuie să suprimăm valorile supreme precedente, morala... E suficient să demonstrăm că însăși morala este *imorală* în sensul în care faptul imoral a fost condamnat până acum. Dacă vom fi înfrânt în acest mod tirania valorilor precedente și vom fi desființat „lumea adevărată“, o *nouă ordine a valorilor* va trebui să se ivească de la sine.

Lumea care apare și lumea *inventată* – iată opoziția. Ultima se numea până acum „lumea adevărată“, „adevărul“, „Dumnezeu“. *Ea* trebuie desființată.

Logica inerentă concepției mele:

1) *Morala ca valoare supremă* (dominând *toate* fazele filosofiei, chiar și pe sceptici). *Rezultat:* această lume nu are nici o valoare, ea nu este „lumea adevărată“.

2) *Ce* determină aici valoarea supremă ? *Ce* este de fapt morala ? – Instinctul de *décadence;* secătuiții și dezmoșteniții sunt cei care își găsesc în acest fel *răzbunarea.* Dovada *istorică:* filosofii sunt întotdeauna *décadents*... Și în slujba religiilor *nihiliste.*

3) Instinctul de *décadence* care apare ca voință de putere. Dovada: *imoralitatea* absolută a *mijloacelor* în întreaga istorie a moralei.

Concluzie generală: valorile supreme precedente sunt un caz special al voinței de putere; morala însăși este un caz special al imoralității.

462.

Înnoiri principiale: în locul „valorilor morale", *valorile* pur *naturaliste.* Adaptarea moralei la natură.

În locul „sociologiei", o teorie despre *configurațiile puterii.*

În locul „societății", *complexul de cultură* ca interes *propriu* legat de avantaje (oarecum ca întreg în raport cu părțile sale).

În locul „teoriei cunoașterii", *o teorie a perspectivelor întemeiate pe afecte* (din care face parte o ierarhie a afectelor: afectele *transfigurate: ordinea superioară* a acestora, „*spiritualitatea*" lor).

În locul „metafizicii" și al religiei, *concepția eternei reîntoarceri* (aceasta ca un mijloc de educare și selecție).

463.

Predecesorii mei: Schopenhauer: în măsura în care am aprofundat pesimismul și l-am deslușit complet abia prin descoperirea contradicției sale fundamentale.

Apoi: europenii superiori, precursori ai *marii politici.*

Apoi: grecii și originea lor.

464.

I-am numit pe cei care au lucrat fără să știe pentru mine și m-au precedat. Unde însă aș putea căuta, cu oarecare speranță de reușită, filosofi de factura mea sau, cel puțin, *filosofi noi din perspectiva nevoii mele ?* Numai acolo unde domnește un mod de gândire aristocratic, unul care crede în sclavie și în multiplele grade de supunere ca o premisă a oricărei culturi superioare; acolo unde domnește un mod de gândire *creativ* care nu postulează drept țel al lumii fericirea odihnei, „Sabatul tuturor Sabaturilor", și care cinstește însăși pacea ca mijloc pentru noi războaie; un mod de gândire ce prescrie legi viitorului, care, în scopul viitorului, se tratează pe sine și tot ceea ce e prezent în mod aspru și tiranic: un mod de gândire lipsit de scrupule și „imoral" care vrea să dezvolte deopotrivă însușirile bune și rele ale omului, pentru că își atribuie forța de a le pune pe ambele la locul oportun, la locul unde ele se presupun reciproc. Dar ce șanse mai are să găsească ceea ce caută acela care astăzi caută în acest fel după filosofi ? Oare nu este probabil ca el să alerge zadarnic zi și noapte, chiar dacă ar avea cel mai bun felinar al lui Diogene ? Epoca are instinctele *contrare:* ea vrea, mai ales și mai întâi, confort; în al doilea rând, ea vrea publicitate și acea larmă stridentă de comedianți, acel Bum-bum asurzitor ce corespunde gustului ei pentru bâlci; în al treilea rând, ea vrea ca fiecare să se-nchine cu maximă smerenie înaintea celei mai mari minciuni, „egalitatea

oamenilor“, și prețuiește exclusiv virtuțile care *nivelează* și *egalizează.* Astfel însă, ea este îndreptată fundamental împotriva apariției filosofului, așa cum îl înțeleg eu, chiar dacă, inocentă, se crede propice lui. Într-adevăr, toată lumea deplânge astăzi faptul că *odinioară* filosofii ar fi dus-o rău prinși la mijloc între rug, conștiință încărcată și așa-zisa înțelepciune a Părinților bisericii: adevărul este însă că tocmai în acel mediu fuseseră date totuși condiții *mai favorabile* pentru educarea unei spiritualități mai viguroase, mai bogate, mai perfide și mai temerar-avântate decât în condițiile vieții actuale. Astăzi are condiții favorabile de apariție o altă specie de spirit, spiritul demagogilor, al comedianților, poate chiar spiritul de castor și furnică al savantului. Însă cu atât mai rău stau lucrurile pentru artiștii superiori: oare nu dispar aproape toți datorită lipsei de disciplină interioară ? Ei nu mai sunt tiranizați din exterior, de către o tablă de valori absolute a unei biserici sau a unei curți princiare: ca atare, ei nici nu mai învață să-și educe „tiranul interior“, *voința* proprie. Iar ceea ce este valabil pentru artiști, este valabil, într-un sens mai înalt și mai funest, pentru filosofi. Unde *sunt* oare astăzi spiritele libere ? Arătați-mi astăzi un singur spirit liber măcar ! (...)

b) Momentul epistemologic inițial

473.

Intelectul nu se poate critica pe sine tocmai pentru că el nu poate fi comparat cu intelecte altfel alcătuite și pentru că facultatea sa de a cunoaște ar putea fi văzută în adevărata sa lumină abia în raport cu „realitatea adevărată“, respectiv întrucât, pentru a putea critica intelectul, noi ar trebui să fim o ființă superioară înzestrată cu o „cunoaștere absolută“. Aceasta ar presupune deja ca, dincolo de toate perspectivele cercetării și ale asimilării sensibil-spirituale, *să existe Ceva,* un „în sine“. – Însă deducția psihologică a credinței în *lucruri* ne interzice să vorbim despre „lucruri în sine“.

474.

Faptul că între *subiect* și *obiect* s-ar stabili un fel de relație de adecvare; că obiectul este ceva care, *văzut din interior*, ar fi un subiect – este o candidă născocire care, în opinia mea, și-a avut timpul ei. Măsura a ceea ce ne devine, în genere, conștient este întru totul dependentă de utilitatea practică a conștientizării: cum ar putea să ne permită această perspectivă unilaterală a conștiinței să formulăm vreo aserțiune despre „subiect“ și „obiect“, aserțiune prin care să fie atinsă realitatea ! ?

475.

Critica filosofiei mai recente: presupoziții eronate, ca și când ar exista „fapte ale conștiinței“ – și nici un *fenomenalism al introspecției.*

476.

„Conștiința“ – cât de superficiale sunt reprezentarea reprezentată, voința reprezentată, sentimentul reprezentat *(singurul cunoscut nouă)* ! „Fenomen“ – chiar lumea noastră interioară !

477.

Eu afirm caracterul fenomenal chiar al lumii *interioare:* tot ceea ce ne devine *conștient* a fost în prealabil prelucrat, simplificat, interpretat – procesul *real* al „percepției“ interne, *asocierea cauzală* dintre gânduri, sentimente, dorințe, dintre subiect și obiect ne sunt complet ascunse – fiind, poate, o pură imaginație. Față de această „lume *interioară* aparentă“ au fost întrebuințate aceleași forme și procedee ca și față de lumea „exterioară“. Niciodată nu descoperim „fapte“: plăcerea și neplăcerea sunt fenomene târzii și deduse prin intelect...

„Cauzalitatea“ ne scapă; a presupune o legătură nemijlocită, cauzală între gânduri, așa cum face logica – reprezintă rezultatul celei mai primitive și mai ignorante observații. Între două gânduri își fac jocul *toate afectele posibile:* însă mișcările sunt prea rapide, fapt pentru care noi nu le *sesizăm,* le *contestăm*...

„Gândirea“, așa cum o postulează teoreticienii cunoașterii, nu apare deloc: ea este o ficțiune cu totul arbitrară obținută prin abstragerea unui element din proces și omiterea tuturor celorlalte, o potrivire artificială în scopul de a da impresia inteligibilității...

„Spiritul“, *ceva care gândește:* pe cât posibil „spiritul absolut, imaculat, *pur*“ – această concepție este cel de-al doilea rezultat la care ajunge falsa introspecție ce crede în „gândire“: aici este imaginat, *mai întâi,* un act ce nu apare câtuși de puțin, „gândirea“, iar în *al doilea rând* un substrat al subiectului în care își au exclusiv originea actele acestei gândiri: ceea ce înseamnă că *atât actul, cât și actantul sunt simple plăsmuiri*.

478.

Nu trebuie să căutăm fenomenalismul într-un loc inadecvat: nimic nu are un caracter mai fenomenal (sau mai clar:) nimic nu este atât de mult *amăgire* ca această lume interioară pe care noi o observăm cu ajutorul celebrului „simț intern“.

Noi am crezut în voință ca într-o cauză până-ntr-atât încât am proiectat în evenimente, conform experienței noastre personale, o cauzalitate (adică o intenție drept cauză a evenimentelor).

Nu credem că gândurile, așa cum se succed ele în noi, se află într-o anumită înlănțuire cauzală; logicianul, în special, care vorbește într-adevăr despre cazuri pure ce nu apar niciodată în realitate, s-a obișnuit cu prejudecata că gândurile *determină* alte gânduri.

Noi credem – și chiar filosofii noștri încă mai cred acest lucru – că plăcerea și durerea sunt cauze ale reacțiilor noastre, că sensul plăcerii și al suferinței este acela de a induce aceste reacții. Plăcerea și evitarea neplăcerii au fost gândite milenii întregi ca *motive* ale oricărei acțiuni. Cu puțină reflecție am putea accepta faptul că toate ar decurge la fel, conform aceleiași înlănțuiri dintre cauze și efecte, dacă aceste stări de „plăcere și durere“ ar lipsi: și că ne înșelăm pur și simplu atunci când afirmăm că ele determină cauzal ceva: ele sunt *fenomene asociate* având o cu totul altă finalitate decât aceea de a trezi reacții; ele sunt deja efecte în interiorul procesului în curs al reacției.

In summa: tot ceea ce devine conștient este un fenomen final, un rezultat – și nu produce nimic; orice succesiune în conștiință are un caracter complet atomat. – Iar noi am încercat să înțelegem lumea conform concepției contrare – ca și când nimic în afara gândirii, a simțirii, a voinței nu ar acționa și nu ar fi real !... (...)

512.

Logica este legată de următoarea condiție: *să presupunem că există cazuri identice.* Într-adevăr, pentru a gândi și deduce logic, *trebuie* să ne imaginăm mai întâi că această condiție a fost îndeplinită. Aceasta înseamnă: voința de *adevăr logic* se poate realiza abia după ce a fost acceptată o *falsificare* principială a întregului real. De unde rezultă că aici domnește un instinct capabil de ambele mijloace: mai întâi de falsificare și apoi de impunere a punctului său de vedere: logica *nu* provine din voința de adevăr.

513.

Forța inventivă care a născocit categoriile a lucrat în serviciul nevoii, respectiv al siguranței, al priceperii rapide pe baza semnelor și a sunetelor, a mijloacelor de prescurtare – nu este vorba despre adevăruri metafizice în cazul conceptelor „substanță“, „subiect“, „obiect“, „ființă“, „devenire“. Cei puternici au fost aceia care au făcut o lege din numele lucrurilor, iar printre ei, cei mai mari artiști ai abstractizării au creat categoriile. (...)

523.

Nimic nu este mai eronat decât să faci din fenomenele psihice și fizice cele două chipuri, cele două revelații ale unei aceleiași substanțe. Astfel nu se explică nimic: conceptul de *„substanță“* este absolut inutilizabil atunci când vrei să explici. *Conștiința,* într-un rol secund, aproape indiferentă, superfluă, hărăzită poate să dispară și să facă loc unui automatism complet.

Atunci când noi observăm doar fenomenele interne, ne asemănăm surdo-muților care, urmărind mișcarea buzelor, ghicesc cuvintele pe care nu le aud. Noi deducem din fenomenele simțului intern alte fenomene invizibile pe care le-am percepe dacă instrumentele noastre de observație ar fi satisfăcătoare.

În fața acestei lumi interioare ne părăsesc toate organele mai subtile, astfel încât noi percepem ca unitate ceea ce este de fapt o *complexitate infinit variată* și inventăm o cauzalitate acolo unde orice cauză a mișcării și a transformării ne rămâne invizibilă – succesiunea gândurilor, a sentimentelor este doar dezvăluirea acesteia în conștiință. Faptul că această înșiruire ar avea ceva de-a face cu o înlănțuire cauzală este cu totul neplauzibil: conștiința nu ne oferă niciodată un exemplu de cauză și efect.

524.

Rolul „conștiinței". – Este esențial să nu ne înșelăm cu privire la rolul „conștiinței": *relația noastră cu „lumea exterioară" este cea care a dezvoltat-o.* Dimpotrivă, *direcția,* respectiv ocrotirea și asigurarea combinațiilor funcțiilor corporale, *nu* parvine la conștiință; tot atât de puțin ca și *înmagazinarea* spirituală: nu trebuie să ne îndoim în privința faptului că în acest scop acționează o instanță superioară: un fel de comitet director, în care diferitele *dorințe bazale* își impun votul și puterea. „Plăcere", „neplăcere" sunt semne ce provin din această sferă; *actul volitiv,* de asemenea; *ideile,* de asemenea.

In summa: ceea ce devine conștient stă sub influența unor relații cauzale care ne sunt complet necunoscute, – succesiunea gândurilor, a sentimentelor și a ideilor în conștiință nu spune nimic în privința faptului dacă această suită este o suită cauzală; dar *aparent* lucrurile stau așa, în cel mai înalt grad. Pe seama acestei *aparențe* ne-am construit reprezentarea *spiritului,* a *rațiunii,* a *logicii* etc. (toate acestea nu există: ele sunt sinteze și unități fictive), reproiectând-o apoi *în* lucruri, *în spatele* lucrurilor.

De obicei, conștiința însăși este privită ca un *sensorium* global și ca instanță supremă; or, ea este doar un *mijloc* al *capacității de a comunica:* ea s-a dezvoltat în cursul comunicării și în raport cu interese de comunicare... „Comunicare" al cărei înțeles include aici atât influențele lumii exterioare, cât și reacțiile noastre necesare la ele; de asemenea, și acțiunile noastre *spre* exterior. Ea *nu este* conducerea, ci un *organ al conducerii*. (...)

528.

Eroarea fundamentală a psihologilor: ei apreciază reprezentarea neclară drept o specie inferioară de reprezentare față de cea clară; însă ceea ce părăsește conștiința noastră *devenind* astfel *obscur* poate fi totuși, în sine, complet clar. *Evanescența reprezentării este determinată de perspectiva conștiinței.*

529.

Erorile capitale:

1) *Supraaprecierea* absurdă a *conștiinței,* a face din ea o unitate, o esență: „spiritul", „sufletul", ceva ce simte, gândește, vrea;

2) Spiritul drept *cauză,* în special acolo unde apar finalitatea, sistemul, coordonarea;

3) conștiința ca forma cea mai înaltă ce poate fi atinsă, ca genul cel mai complet de ființă, ca „Dumnezeu“;

4) voința introdusă pretutindeni unde există efect;

5) „Lumea adevărată“ ca lume spirituală accesibilă doar prin faptele de conștiință;

6) *Cunoașterea* în mod absolut, ca aptitudine a conștiinței acolo unde există în genere cunoaștere.

Concluzii:

– orice progres constă în progresul conștientizării; orice regres, în diminuarea conștiinței; (diminuarea conștiinței era privită ca o decădere la nivelul *dorințelor* și a *simțurilor*, ca *abrutizare*...)

– de realitate, de „ființă adevărată“ te apropii prin dialectică; te *îndepărtezi* de ele prin instincte, simțuri, mecanism...

– a-l dizolva pe om în spirit înseamnă a face din el Dumnezeu: Spirit, Voință, Bunătate – identice;

– întregul *Bine* trebuie să provină din spiritualitate, trebuie să fie fapt de conștiință;

– progresul spre *mai bine* poate fi doar un progres în *conștientizare*. (...)

584.

Eroarea filosofiei se bazează pe faptul că, în loc să vedem în logică și în categoriile rațiunii mijloace de adaptare a lumii la niște scopuri legate de utilitate (deci „principial“ la *falsificări* utile), am crezut că prin ele deținem criteriul adevărului, respectiv al *realității*. „Criteriul adevărului“ a fost de fapt doar *utilitatea biologică a unui asemenea sistem al falsificării principiale:* și, pentru că o specie animală nu cunoaște altceva mai important decât propria-i conservare, s-a putut vorbi aici, pe bună dreptate, despre „adevăr“. Naivitatea a constat doar în a lua idiosincrasia antroprocentistă drept *măsură a lucrurilor,* drept criteriu pentru „real“ și „ireal“: pe scurt, în a absolutiza o condiționare. Și iată, astfel lumea s-a scindat dintr-o dată într-o lume „adevărată“ și una „aparentă“: și tocmai lumea în care omul și-a găsit rațiunea proprie spre a locui și a se organiza a fost discreditată înaintea sa. În loc să utilizeze formele ca mijloace pentru a-și face lumea maniabilă și calculabilă, a apărut țicneala filosofilor potrivit căreia prin aceste categorii este dat conceptul acelei lumi, față de care cealaltă lume, aceea în care trăim, este inadecvată... Mijloacele au fost înțelese greșit drept criteriu valoric, ba chiar drept condamnare a intenției...

Intenția a fost de a te înșela într-un mod eficient: mijloacele pentru aceasta au constat în inventarea unor formule și simboluri cu ajutorul cărora multiplicitatea năucitoare a fost redusă la o schemă teleologică și comodă.

Dar vai ! acum a fost adusă în joc o *categorie morală:* nici o ființă nu vrea să se înșele, nici o ființă nu are voie să înșele, prin urmare există doar o voință de adevăr. Ce înseamnă „adevăr“ ?

Schema a oferit-o principiul contradicției: lumea adevărată spre care se caută drumul nu poate fi în contradicție cu sine, nu se poate schimba, nu poate să devină, nu are început și nici sfârșit.

Aceasta este cea mai mare eroare comisă vreodată pe pământ, adevărata fatalitate a erorii: s-a crezut că în formele raţiunii există un criteriu al realității, când, de fapt, ele ne erau date pentru a lua în stăpânire realitatea, pentru *a înțelege greșit,* într-o manieră inteligentă, realitatea...

Și iată: acum lumea a devenit falsă tocmai datorită însușirilor *ce constituie realitatea ei:* schimbarea, devenirea, multiplicitatea, opoziția, contradicția, războiul. Și astfel a apărut întreaga fatalitate:

1) cum să scapi de lumea falsă, o lume doar aparentă ? (era vorba de cea reală, de unica);

2) cum să ajungi tu însuți, cât mai mult posibil, opusul caracterului lumii aparente ? (conceptul unei ființe perfecte sub forma unei opoziții față de orice ființă reală, mai precis al unei *contradicții față de viață...*)

Întreaga orientare a valorilor avea la bază *calomnierea vieții;* dogmatismul legat de ideal a fost luat drept cunoaștere în genere: astfel încât tabăra adversă a recuzat întotdeauna *știința.*

Ca urmare, drumul spre știință a fost barat *sub un dublu aspect:* pe de-o parte, prin credința în lumea „adevărată“ și, pe de altă parte, prin adversarii acestei credințe. Știința naturii, psihologia, a fost 1) condamnată datorită obiectelor sale și 2) privată de inocența proprie...

În lumea reală, unde totul se înlănțuie și se condiționează, a condamna și a *suprima ceva prin gândire* înseamnă a condamna și a suprima totul prin gândire. Vorba „acest lucru nu ar trebui să fie“, „aceasta nu ar fi trebuit să se întâmple“ este o farsă... Dacă imaginăm consecințele, atunci dorința de a desființa ceea ce, într-un sens oarecare, este *dăunător, distructiv* înseamnă o ruinare a originii vieții. Fiziologia o demonstrează și *mai bine !*

– Vedem astfel cum *morala* a) *otrăvește* întreaga concepție despre lume, b) barează drumul spre cunoaștere, spre *știință,* c) dizolvă și subminează toate instinctele reale făcându-ne să resimțim originea lor ca fiind *imorală).*

Vedem cum un teribil instrument produs de *décadence* își îndeplinește menirea chiar sub ochii noștri, însoțit fiind de numele cele mai sfinte și de gesturile cele mai pioase.

585.

Extraordinară *autoreflecție:* a te conștientiza nu ca individ, ci ca umanitate. Să reflectăm la noi înșine, să ne regândim; să reluăm drumurile mari și cărările !

A.

Omul caută „adevărul“: o lume care să nu fie contradictorie, să nu amăgească, să nu se schimbe, o lume *adevărată* – o lume în care să nu suferi; contradicție, iluzie, schimbare – cauze ale suferinței ! El nu se îndoiește că există o lume așa cum trebuie ea să fie; el ar dori să descopere drumul spre ea. (Critica indiană; însuși „Eul“ ca aparent, ca *ireal*.)

De unde ia omul în acest caz conceptul de *realitate ?* – De ce deduce el tocmai *suferința* din schimbare, iluzie, contradicție ? și de ce nu mai degrabă fericirea sa ?... –

Disprețul, ura față de tot ceea ce dispare, se schimbă, se transformă: – de unde această valorizare a imuabilului ? Evident, voința de adevăr înseamnă aici pur și simplu nevoia de a accede într-o *lume a imuabilului.*

Simțurile înșală, rațiunea îndreaptă erorile; *prin urmare,* se conchide, rațiunea reprezintă calea spre imuabil; ideile *suprasensibile* trebuie să fie cele mai apropiate „lumii adevărate“. – De la simțuri ne vin cele mai multe suferințe – ele te înșală, te seduc, te zdrobesc.

Fericirea poate fi garantată doar prin ceea ce este: schimbare și fericire se exclud reciproc. Dorința cea mai înaltă are în vedere, prin urmare, contopirea cu ceea ce este. Aceasta este *formula* pentru: calea spre fericirea supremă.

In summa: lumea, așa cum *ar trebui* ea să fie, există; această lume în care trăim este o eroare, – această lume a noastră nu ar trebui să existe.

Or, *credința în ceea ce este* se dovedește a fi o consecință: veritabilul *primum mobile* este scepticismul față de ceea ce devine, neîncrederea, disprețul față de orice devenire.

Care specie de om reflectează astfel ? O specie neproductivă, *suferindă,* o specie dezgustată de viață. Dacă ne-am imagina specia opusă de om, am vedea că ea nu are nevoie de credință în ceea ce este; ba mai mult, ea ar disprețui acest imuabil ca pe ceva mort, plictisitor, indiferent...

Credința că lumea care ar trebui să fie *este,* există într-adevăr, *este* o credință a celor neproductivi care *nu vor să creeze o lume* așa cum trebuie ea să fie. Ei o postulează ca reală și caută mijloacele și căile pentru a accede la ea. „Voința de *adevăr*“ – ca *neputință a voinței de a crea.*

A cunoaște că un lucru *este așa și așa:* { antagonism
A face ca un lucru să *devină așa și așa:* { în gradele de forță ale naturilor.

Ficțiunea unei lumi care corespunde dorințelor noastre: artificii și interpretări psihologice pentru a lega tot ceea ce respectăm și resimțim ca plăcut de această *lume adevărată.*

„Voința de adevăr“ este pe această treaptă în esență artă a interpretării: căreia îi aparține totuși forța de a interpreta.

Aceeași specie umană, devenită o treaptă *mai săracă,* ce *nu mai deține forța* de a interpreta, de a crea ficțiuni, o reprezintă nihilistul. Un nihilist este un om care gândește despre lume, așa cum este ea, că nu ar trebui să fie, iar despre lume, așa cum ar trebui să fie, gândește că nu există. Prin urmare, faptul de a te afla aici (de a acționa, a suferi, a vrea, a simți) nu are nici un sens: patosul lui „zadarnic" este patosul nihilistului, de asemenea însă ca patos o *inconsecvență* a nihilistului.

Cel care nu este în stare să-și transpună voința proprie în lucruri, cel lipsit de voință și de forță, acela proiectează cel puțin un *sens* în interiorul lor, crezând, cu alte cuvinte, că acolo există deja o voință.

Gradul în care te poți lipsi de un *sens* inerent lucrurilor, gradul în care reziști să trăiești într-o lume fără sens reprezintă o măsură a *forței voinței* proprii: *pentru că un fragment al acestei lumi este organizat chiar de tine.*

Prin urmare, *privirea filosofică obiectivă* poate fi un semn de sărăcie a voinței și a forței. Căci forța organizează ceea ce este apropiat și proxim: „cunoscătorii", care vor doar să *stabilească* ceea ce este, fac parte dintre aceia care nu sunt în stare să impună nimic *așa cum trebuie să fie.*

Artiștii, o specie intermediară: ei impun cel puțin o metaforă cu privire la ceea ce trebuie să fie – ei sunt productivi în măsura în care *schimbă* și transformă efectiv; iar nu aidoma cunoscătorilor care lasă totul așa cum este.

Corelația dintre filosofi și religiile pesimiste: aceeași specie de om (ei atribuie *gradul maxim de realitate lucrurilor socotite a avea valoarea cea mai înaltă*).

Corelația dintre filosofi și oamenii morali împreună cu criteriile acestora (interpretarea *morală* a lumii drept *sens:* după declinul sensului religios).

Depășirea filosofilor prin suprimarea lumii existentului imuabil: perioada intermediară a nihilismului: înainte de a apărea forța necesară transmutării valorilor și a divinizării și binecuvântării lumii aparente, supuse devenirii, ca *unică* lume.

B.

Nihilismul ca fenomen normal poate fi un simptom al *puterii* progresive sau al *slăbiciunii* progresive:

fie al faptului că forța de *a crea,* de *a voi* a crescut atât de mult încât ea nu mai are nevoie de aceste interpretări de ansamblu și atribuiri de *sens* („sarcini imediate", stat etc.);

fie al faptului că însăși forța creativă, aceea care produce *sensul,* cedează, iar dezamăgirea devine starea dominantă. Incapacitatea de *a crede* într-un „sens", „necredința".

Ce înseamnă *știința* în raport cu ambele *posibilități ?*

1) Ca simptom al puterii și al autostăpânirii, ca o *capacitate* de a renunța la lumile mântuitoare și mângâietoare ale iluziei;

2) Ca un factor ce subminează, disecă, dezamăgește, slăbește.

C.

Credința în adevăr, nevoia de a avea un reazem în ceva crezut ca fiind adevărat: reducție psihologică ignorând toate sentimentele valorice de până acum. Frica, lenea.

De asemenea *necredința:* reducție. În ce măsură ea dobândește o *nouă valoare* atunci când nu mai există nici o lume adevărată (astfel redevin libere sentimentele valorice care au fost până acum *irosite* pentru lumea ființării imuabile). (...)

618.

Dintre *interpretările lumii* ce au fost încercate până acum, cea mecanicistă pare a sta astăzi în prim-plan. În mod evident, ea are de partea sa conștiința bună; și nici o știință nu crede într-un progres și într-un succes propriu decât dacă ele au fost cucerite cu ajutorul procedeurilor mecaniciste. Toată lumea cunoaște aceste procedeuri: „rațiunea" și „scopurile", oricât de utile ar părea ele, sunt lăsate de o parte, se arată că într-un interval temporal adecvat totul poate deveni orice. Se abordează un zâmbet răutăcios atunci când „finalitatea aparentă a destinului" unei plante sau a unui gălbenuș de ou este redusă din nou la acțiune și reacțiune: pe scurt – dacă într-o chestiune atât de serioasă ni se permite o exprimare glumeață –, ne dedicăm din tot sufletul principiului celei mai mari prostii. Între timp, tocmai la spiritele cele mai alese ale acestei mișcări se manifestă un presentiment, o neliniște, ca și când teoria ar avea o insuficiență care, mai devreme sau mai târziu, s-ar putea să fie chiar ultima: o am în vedere pe aceea care este recunoscută atunci când nu se mai poate face nimic. Nu poți explica acțiunea și reacțiunea, nu poți scăpa de *actio in distans* – am pierdut însăși credința în capacitatea noastră de a explica și recunoaștem cu o mină acrită că posibilă este descrierea, iar nu explicația, că interpretarea dinamică a lumii, laolaltă cu contestarea de către ea a „spațiului gol" și cu bulgărașii de atom vor pune în curând stăpânire pe fizicieni: caz în care, firește, alături de *dynamis* și o calitate internă.

619.

Conceptul victorios de *forță* prin care fizicienii noștri l-au creat pe Dumnezeu și lumea are nevoie de completare: trebuie să i se atribuie o voință internă pe care eu o denumesc *voința de putere*, adică o nevoie nestăvilită de demonstrare a puterii; sau întrebuințarea, exercitarea puterii ca instinct creativ etc. Fizicienii nu reușesc să îndepărteze „acțiunea la distanță" dintre principiile lor. La fel nici forța de respingere (sau de atracție). Nimic nu-i ajută: toate mișcările, toate „fenomenele", toate „legile" trebuie concepute doar ca *simptome ale unui proces intern,* slujindu-ne în acest scop de analogia cu omul. În cazul animalului este

posibil să deducem toate instinctele sale din voința de putere; de asemenea, toate funcțiile vieții organice din această unică sursă.

620.

S-a constatat vreodată vreo *forță* ? Nu, ci doar *efecte* transpuse într-un limbaj cu totul străin. Aspectul regulat al succesiunilor ne-a moleșit însă în așa măsură, încât *nu ne mai miră mirabilul acestui fapt.* (...)

640.

Omul se gândește pe sine ca fiind *prezent* la apariția organismelor: ce putea fi perceput cu ochii și prin pipăit în cazul acestui proces ? Ce poate fi exprimat numeric ? Ce reguli se vădesc în mișcări ? Deci: omul vrea să vadă în orice fapt real un *fapt pentru ochi și pipăit,* așadar, o mișcare; el vrea să găsească *formule* prin care să *simplifice* masa enormă a acestor experiențe. *Reducția oricărui fapt* la omul simțurilor și la matematician. E vorba despre un *inventar al experiențelor umane:* admițând că omul, sau mai degrabă *ochiul uman și capacitatea de conceptualizare,* ar fi fost martorul etern al tuturor lucrurilor.

641.

Noi numim „viață“ o diversitate de forțe asociate printr-un proces comun de nutriție. Din acest proces de nutriție face parte, ca mijloc de realizare, orice așa-numită simțire, reprezentare, gândire, respectiv: 1) o opoziție față de toate celelalte forțe; 2) o adaptare a acestora în funcție de formă și ritm; 3) o evaluare în raport cu asimilarea sau excreția. (...)

688.

Concepția unitară a psihologiei. – Suntem obișnuiți să asociem dezvoltarea unei abundențe imense de forme cu o origine constând într-o unitate.

Teoria mea ar fi aceea că *voința de putere* este forma primitivă de afect, că toate celelalte afecte sunt doar expresii ale sale;

că a *pune puterea* în locul „fericirii“ individuale (spre care trebuie să tindă tot ceea ce este viu) oferă o clarificare semnificativă: „individul tinde spre putere, spre un *mai mult* al puterii“; plăcerea este doar un simptom al sentimentului puterii atinse, o conștiință a diferenței (el nu tinde spre plăcere, ci plăcerea apare atunci când se obține lucrul spre care se tinde: plăcerea însoțește, plăcerea nu mișcă);

că orice forță motrice este voință de putere, că nu există nici o forță fizică, dinamică sau psihică în afara acesteia.

În știința noastră, unde conceptul de cauză și efect este redus la raportul de egalitate, cu ambiția de a dovedi că în ambele laturi există *aceleași* cuantum de forță, lipsește *forța motrice:* noi luăm în considerare doar rezultate, le postulăm ca fiind *egale* sub aspectul conținutului de forță...

Faptul că schimbarea *nu încetează* este doar o chestiune empirică: în sine, noi nu avem nici cel mai mic temei spre a înțelege de ce unei schimbări trebuie să-i urmeze o alta. Dimpotrivă: *o stare atinsă* ar părea că trebuie să se conserve dacă nu ar exista în ea o facultate de a *nu* vrea să se conserve... Principiul „autoconservării" al lui Spinoza ar trebui de fapt să oprească schimbarea: însă principiul este fals, *opusul* fiind adevărat. Tocmai în cazul a tot ceea ce este viu se poate arăta cel mai clar că viul face totul *nu* pentru a se conserva, ci pentru a deveni *mai mult*...

689.

„Voința de putere" și cauzalism. – Din punct de vedere psihologic, conceptul „cauză" reprezintă sentimentul nostru de putere cu privire la așa-numita volițiune, conceptul nostru de „efect", superstiția că acest sentiment de putere ar fi însăși puterea ce mișcă...

O stare ce însoțește un fenomen, și este deja un efect al fenomenului, este proiectată drept „rațiune suficientă" a acestuia; raportul de tensiune al sentimentului nostru de putere (plăcerea ca sentiment al puterii), al opoziției depășite – sunt doar iluzii ?

Dacă retranspunem conceptul de „cauză" în unica sferă cunoscută de noi, aceea din care l-am preluat, atunci noi nu ne putem reprezenta nici o *schimbare* în care să nu existe o voință de putere. Noi nu putem deduce o schimbare dacă nu are loc o *agresiune* a puterii *asupra unei alte puteri.*

Mecanica ne prezintă doar consecințe și, în plus, în imagini (mișcarea este un limbaj ideografic). Gravitația însăși nu are o cauză mecanică, întrucât ea, abia, este temeiul pentru consecințe mecanice.

Voința *acumulării de forță* este specifică pentru fenomenul vieții, pentru nutriție, reproducere, ereditate, – pentru societate, stat, moravuri, autoritate. Nu am avea oare dreptul să presupunem că această voință este cauza eficientă și în chimie ? – sau în ordinea cosmică ?

Nu doar constanța energiei, ci o maximă economie a consumului: astfel încât *faptul-de-a-vrea-să-devii-mai puternic, inerent oricărui centru de forță,* este unica realitate – nu autoconservare, ci voința de a acapara, de a deveni stăpân, de a deveni mai mult, mai puternic.

Faptul că știința este posibilă ar trebui să ne *demonstreze* existența unui principiu al cauzalității ? „Din cauze egale, efecte egale" – „o lege permanentă a lucrurilor" – „o ordine invariabilă" ? Întrucât ceva poate fi calculat, este prin aceasta deja și necesar ?

Dacă ceva are loc așa și nu altfel, aceasta nu înseamnă că aici s-ar manifesta un „principiu", o „lege", o „ordine", ci doar că aici acționează cuante de forță a căror esență constă în faptul că ele își exercită puterea asupra tuturor celorlalte cuante de forță.

Putem admite o *năzuire spre putere* fără un sentiment de plăcere şi neplăcere, cu alte cuvinte fără un sentiment al creşterii şi diminuării puterii ? Mecanismul este doar un limbaj simbolic pentru lumea factuală *internă* a cuantelor de voinţă aflate în luptă şi depăşindu-se reciproc ? Toate presupoziţiile privind mecanismul, materia, atomul, greutatea, acţiunea şi reacţiunea nu sunt „fapte în sine“, ci interpretări cu ajutorul unor ficţiuni *psihice*.

Viaţa, ca forma cea mai cunoscută nouă a fiinţei, este în mod specific o voinţă a acumulării de forţă – toate procesele vieţii îşi găsesc aici pârghia proprie: nimic nu vrea să se conserve, totul se însumează şi se acumulează.

Viaţa, ca un caz particular (pornind de aici, ipoteza cu privire la caracterul de ansamblu al existenţei), tinde spre un *sentiment maxim al puterii;* este, în mod esenţial, o tendinţă spre un mai mult al puterii; a tinde nu este nimic altceva decât a tinde spre putere; faptul cel mai adânc şi cel mai lăuntric rămâne această voinţă. (Mecanica este doar o semiotică a consecinţelor.) (...)

692.

Este „voinţa de putere“ un *fel* de „voinţă“, este ea identică cu conceptul de „voinţă“ ? Să nu însemne ea decât *a râvni ?* sau *a comanda ?* Este ea „voinţa“ despre care Schopenhauer crede că ar fi „în sinele lucrurilor“ ?

Principiul meu este că *voinţa* psihologiei de până acum este o generalizare nejustificată, că această voinţă *nu există deloc,* că, în loc să fie gândită ramificarea unei *anumite* voinţe în numeroase forme, natura voinţei a fost *anulată* prin eliminarea conţinutului ei, a lui încotro ? – acesta este cazul în gradul cel mai înalt la *Schopenhauer:* ceea ce el numeşte „voinţă“ este doar un cuvânt gol. Cu atât mai puţin este vorba despre o „voinţă *de a trăi*“: căci viaţa este doar un *caz particular* al voinţei de putere; este cu totul arbitrar să afirmi că totul tinde să acceadă la *această* formă a voinţei de putere. (...)

774.

Formele *mascate* ale voinţei de putere:

1) Nevoia de *libertate,* de autonomie, cât şi de echilibru, de pace, de *coordonare.* De asemenea, ermitul, „libertatea spirituală“. În forma maxim inferioară: voinţa, în genere, de a fi aici, „instinctul de autoconservare“.

2) *Înregimentarea,* pentru a satisface, într-un întreg mai cuprinzător, voinţa acestuia de putere: *supunerea,* faptul de a te face indispensabil, de a te face util celui care deţine forţa; *iubirea* ca tertip spre a ajunge la inima celui mai puternic – pentru a pune stăpânire pe el.

3) Sentimentul datoriei, conştiinţa, mângâierea imaginară de a aparţine unui rang *superior* celor care deţin efectiv puterea; recunoaşterea unei ierarhii ce îngăduie *judecarea* chiar şi a celor mai puternici; autocondamnarea; inventarea unor *noi table de valori* (evreii: exemplu clasic). (...)

794.

Religia, morala și filosofia noastră sunt forme de *décadence* ale omului.
– *mișcarea contrară: arta.*

795.

Filosoful-artist. Conceptul superior al *artei.* Oare omul se poate distanța îndeajuns de mult de semenii lui încât *să sculpteze în ei ?* (Exerciții preliminare; 1. Cel care sculptează în sine, ermitul; 2. artistul *tradițional* ca modelator minor al unui material.)

796.

Opera de artă, acolo unde ea apare *fără mijlocirea* artistului, de pildă, sub forma corpului, a organizației (corpul de ofițeri prusaci, ordinul iezuit). În ce măsură artistul este doar o treaptă preliminară.

Lumea ca o operă de artă ce se zămislește singură.

797.

Fenomenul „artist“ este încă cel mai *transparent* – a privi prin el *instinctele fundamentale ale puterii,* ale naturii etc. ! De asemenea, pe cele ale religiei și ale moralei !

„Jocul“, gratuitatea – drept ideal al celui înzestrat cu un preaplin al forței, drept „copilăresc“. „Caracterul copilăresc“ al lui Dumnezeu, παίς παιζῶν.

798.

Apolinic – dionisiac. – Există două stări în care arta, aidoma unei forțe a naturii, apare în om, dispune de el fie că vrea, fie că nu: pe de o parte, sub forma constrângerii de a avea viziuni, iar pe de altă parte, sub forma constrângerii de a participa la orgii. Ambele stări sunt prezente și în viața cotidiană, doar că mai puțin intens: în vis și în beție.

Însă aceeași opoziție există între vis și beție: ambele descătușează în noi forțe artistice, fiecare însă în chip diferit; visul pe aceea de a vedea, de a asocia, de a plăsmui; beția – forța gesticii, a pasiunii, a cântului și a dansului.

799.

În beția dionisiacă sunt prezente sexualitatea și voluptatea; ele nu lipsesc nici în cea apolinică. Însă trebuie să existe o diferență de ritm între cele două stări... *Liniștea extremă a anumitor senzații proprii beției* (mai exact: dilatarea percepției temporale și spațiale) se oglindește de obicei în priveliștea gesturilor și a naturilor sufletești celor mai liniștite. Stilul clasic prezintă în esență această liniște, această simplificare, reducere, concentrare – *sentimentul suprem al puterii*

este concentrat în tipul clasic. A reacționa cu greu: o conștiință amplă: nici un sentiment de luptă. (...)

802.

Arta ne amintește de stările animalicului *vigor;* ea este, pe de o parte, un prisos și o revărsare de corporalitate înfloritoare în lumea imaginilor și a dorințelor; pe de altă parte, o stimulare a funcțiilor animale prin imaginile și dorințele unei vieți mai intense – o accentuare a sentimentului de viață, un stimulent al acestuia.

În ce măsură însuși urâtul poate fi înzestrat cu o asemenea putere ? În măsura în care el transmite ceva din energia victorioasă a artistului care a devenit stăpânul acestui urât, al aspectului înfricoșător, sau în măsura în care el stimulează vag în noi plăcerea cruzimii (uneori chiar plăcerea de a *ne* produce durere, automaltratarea: și astfel sentimentul puterii asupra noastră).

803.

Frumusețea este pentru artist ceva dincolo de orice ierarhie, pentru că în ea contradicțiile sunt îmblânzite – semnul cel mai înalt al puterii, al puterii asupra opușilor; în plus, fără tensiune: faptul că nu mai este nevoie de forță, că totul *curge* atât de ușor, se *supune* și caută să se supună – asta desfată voința de putere a artistului.

804.

Valoarea biologică a *frumosului* și a *urâtului*. Ceea ce ne *repugnă* instinctiv, din punct de vedere estetic, s-a dovedit prin experiența cea mai îndelungată ca fiind pentru om dăunător, periculos, îndoielnic: instinctul estetic ce reacționează subit (în grabă, de pildă) conține o judecată. În consecință, *frumosul* se înscrie în categoria generală a valorilor biologice legate de ceea ce este util, prielnic și sporește viața: totuși, astfel încât o mulțime de stimuli ce ne amintesc și ne leagă vag de lucruri și stări utile ne induc sentimentul frumosului, adică o creștere a sentimentului de putere (deci nu numai lucruri, ci și senzațiile asociate acestor lucruri sau simbolurile lor).

Astfel frumosul și urâtul sunt recunoscute ca fiind *condiționate;* și anume din perspectiva *valorilor* noastre de *conservare* cele mai primitive. A vrea să institui independent de acest fapt un Frumos și un Urât este absurd. *Frumosul* există tot atât de puțin ca și Binele sau Adevărul. În particular este vorba din nou de *condițiile de conservare* ale unei anumite specii de om: astfel, omul comun va avea *sentimentul valoric al frumosului* în prezența altor lucruri decât omul excepțional și supraomul. (...)

OSWALD SPENGLER

DECLINUL OCCIDENTULUI[1]

Schiță de morfologie a istoriei
– fragmente –

Prima parte:
FORMĂ ȘI REALITATE

INTRODUCERE

1.

Am îndrăznit, pentru prima oară, cu această carte, să încerc o predeterminare a istoriei. Este vorba de urmărirea destinului unei culturi, al unicei culturi ce este în curs de a se desăvârși pe planetă în zilele noastre, cultura occidentală europeano-americană, a cărei evoluție nu s-a încheiat încă.

Posibilitatea rezolvării unei probleme de o asemenea anvergură nu a fost prevăzută până acum în mod manifest, iar când ea a fost totuși prevăzută ori au fost ignorate mijloacele de tratare a problemei, ori nu au fost stăpânite decât într-o măsură insuficientă.

Există o logică a istoriei ? Există, dincolo de orice întâmplare, de orice eveniment neprevăzut, o structură așa-zis metafizică a umanității care să fie esențialmente independentă de toate fenomenele vizibile, masive, spirituale și politice de suprafață ? Care să fie cauza primă a acestei realități de ordin secundar ? Trăsăturile importante ale istoriei universale nu se dezvăluie întotdeauna privirilor clarvăzătoare sub o formă care să permită deducții ? Este posibil chiar în viață, căci istoria umanității este un ansamblu de mari fluxuri vitale pe care uzanța limbajului, gândirea și acțiunea le asimilează fără să vrea (ca fiind și persoană și eu), ca niște organisme de ordin superior numite „antichitate“, „cultură chineză“ sau „civilizație modernă“ să găsească treptele ce trebuie urcate și să le urce într-o

[1] Edit. Beladi, Craiova, 1996. Trad. Ioan Lascu.

ordine care să nu admită nici o abatere ? Poate că nişte concepte precum naştere, moarte, tinereţe, bătrâneţe, durată de viaţă, care stau la baza oricărui organism, au în această privinţă un sens strict pe care nimeni nu l-a pătruns încă ? Într-un cuvânt, există în tot ce este istorie, forme biografice originare şi universale ?

Declinul Occidentului, este, înainte de toate, un fenomen limitat în spaţiu şi timp, ca şi declinul antichităţii căruia îi corespunde, după cum se vede, o temă filosofică; dacă este înţeleasă în toată gravitatea ei, implică în sine toate marile probleme ale fiinţei.

Pentru a şti forma sub care se va împlini destinul culturii occidentale, trebuie să cunoaştem mai întâi ce este cultura, care sunt raporturile ei cu istoria palpabilă, cu viaţa, cu sufletul, cu natura, cu spiritul, sub ce forme apare ea şi în ce măsură aceste forme – popoare, limbi şi epoci istorice, bătălii şi idei, state şi divinităţi, arte şi opere de artă, drepturi şi legi, forme economice şi concepţii filosofice, oameni mari şi evenimente importante – sunt simboluri şi trebuie interpretate ca atare.

2.

Mijlocul de cunoaştere a formelor moarte este legea matematică. Mijlocul de înţelegere a formelor vii este analogia. Astfel se disting polaritatea şi periodicitatea universului.

Dintotdeauna a existat conştiinţa că istoria universală are un număr limitat de forme fenomenale, că erele, epocile, situaţiile se reînoiesc după un tipic. Cu greu a fost studiat vreodată Napoleon fără să se fi aruncat vreo privire în diagonală către Cezar sau Alexandru; se va vedea că prima comparaţie este morfologic imposibilă, iar secunda exactă. Cât despre situaţia lui, însuşi Napoleon găsea nişte afinităţi cu Carol cel Mare. Convenţia înţelegea Anglia când vorbea despre Cartagina, iar iacobinii se numeau romani. Din motive foarte diferite, Florenţa a fost comparată cu Atena, Buddha cu Iisus, creştinismul primitiv cu socialismul modern, finanţele romane din timpul lui Cezar cu cele ale yankeilor. (...)

Toate aceste comparaţii rămân însă fragmentare şi arbitrare şi corespund, în principiu, mai mult unui gust pasager pentru expresia poetică şi spirituală, decât unui sentiment mai profund al formei în istorie. (...)

Este uşor de remarcat că, în fond, ceea ce determină aceste imagini este un capriciu şi nu o idee sau un sentiment al vreunei necesităţi. Rămânem încă foarte departe de o *tehnică a comparaţiei*. Tocmai azi dispunem de o pletoră de comparaţii, care nu au nici plan, nici coeziune, iar atunci când sunt juste într-un sens profund ce ne rămâne să-l stabilim, le datorăm hazardului, mai rar instinctului şi nicicând principiilor. Nimeni nu s-a gândit aici să creeze o *metodă*. Nu a fost deloc prevăzută existenţa foarte îndepărtată a originilor, singura ce poate oferi marea soluţie în problema istoriei.

Comparaţiile ar putea fi un important izvor pentru gândirea istoricului, cu condiţia să scoată în evidenţă structura organică a istoriei. Tehnica ar trebui studiată sub influenţa unei idei de ansamblu, adică până la necesitatea ce exclude orice alegere, până la stăpânirea logică. Comparaţiile au constituit neşansa gândirii istorice, pentru că aici nu a fost decât cazul unei probleme de gust ce s-a dispensat de cunoaştere şi de efortul necesar pentru a privi *limbajul formal în istorie şi analiza lui* drept sarcină primordială şi foarte dificilă pentru istorie, sarcină încă neînţeleasă şi cu atât mai puţin rezolvată. O parte a comparaţiilor era superficială, de exemplu, atunci când Cezar este numit fondator de gazete politice sau, şi mai rău, când, prin denumiri la modă precum socialism, impresionism, capitalism, erau desemnate fenomene confuze, complet străine de sufletul modern. Cealaltă parte a acestor comparaţii era falsă şi bizară, de exemplu, cultul lui Brutus în cluburile iacobine, acest Brutus, un aventurier milionar, care şi-a făcut o ideologie din constituţia oligarhică, în aplauzele senatorilor patricieni, tocmai pentru a-l asasina pe omul care apăra democraţia.

3.

Problema, limitată întâi la civilizaţia actuală, e dezvoltată astfel într-o nouă filosofie, filosofia viitorului, în măsura în care ea se poate naşte pe pământul Occidentului, metafizic epuizat; dar ea este singura care poate, cel puţin, să ţină de *posibilităţile* spiritului european occidental, în stadiile lui proxime: *ideea unei morfologii a istoriei universale, a universului-istorie,* spre deosebire de morfologia naturii, până acum aproape singura temă a filosofiei; ea va cuprinde mereu toate formele şi toate mişcările universului în semnificaţia lor ultimă şi cea mai intimă, însă într-o ordine complet diferită, oferind o vedere de ansamblu a tot ceea ce este cunoscut şi, mai mult, o imagine a vieţii, nu a devenitului, ci a devenirii.

Universul-istorie, abordat în opoziţie cu *universul-natură,* în mod intuitiv, ca formă este un aspect nou al fiinţei umane pe pământ, ale cărei semnificaţii teoretice şi practice imense nu au fost delimitate până astăzi de ştiinţă; aspectul a fost sesizat poate numai în mod obscur, adeseori întrevăzut de la distanţă, niciodată însă studiat cu îndrăzneală în toate consecinţele lui. Pentru om există două moduri posibile de a poseda şi de a interioriza universul înconjurător. Eu fac o distincţie foarte riguroasă, după formă şi după substanţă, între impresia cosmică organică şi impresia cosmică mecanică, între ansamblul formelor şi cel al legilor, între imaginea simbolică şi formula sistematică, între realul efemer şi virtualul etern, între ţelul urmărit de imaginaţia ordonatoare şi disciplinată şi cel propus de experienţa analitică oportună sau, mai bine, pentru a exprima o

antiteză ce nu a fost formulată niciodată, între domeniul *numărului cronologic* și cel al *numărului matematic* [2].

Nu s-ar pune deci problema, în studiul de față, de a admite ca atare evenimentele de ordin politico-spiritual, vizibile la lumina zilei, de a le ordona după *„cauzele"* și *„efectele"* lor și de a le urmări tendința aparent accesibilă inteligenței. Un studiu al istoriei... la fel de *„pragmatic"*... nu ar constitui decât o parte ascunsă a științelor naturii pe care partizanii concepției materialiste a istoriei o recunosc fără scrupule; adversarii nu se deosebesc de ei decât prin cunoașterea insuficientă a celor două metode. Nu se pune problema să știm ce sunt în sine și pentru sine fenomenele contigue ale istoriei aparținând cutărei sau cutărei epoci, *ci semnificația și înțelesul apariției lor*. Istoricii moderni își imaginează că fac prea multe *„ilustrând"* prin detalii împrumutate din viața religioasă și socială – în tot cazul, din istoria artei – sensul politic al unei epoci. Ei uită însă elementul decisiv, în sensul că istoria concretă este expresia și semnul sufletului ajuns în stadiul formal. N-am întâlnit măcar un singur istoric care să studieze azi în mod serios înrudirea morfologică ce unește lăuntric limbajul formal al *tuturor* domeniilor culturale; care să aibă, dincolo de tărâmul evenimentelor politice, o cunoaștere aprofundată a ideilor ultime și intime ale matematicii la greci, la arabi, la indieni, la europenii occidentali sau care să cunoască sensurile stilului decorativ, ale formelor arhitectonice, metafizice, dramatice și lirice fundamentale, predilecția și orientarea artelor majore, detaliile de tehnică artistică, alegerea materialului și, cu atât mai mult, semnificația lor hotărâtoare în problemele formale ale istoriei. Deci, cine știe că între forma *polis*-ului antic și geometria euclidiană, între perspectiva spațială a picturii în ulei din Occident și cucerirea spațiului prin calea ferată, telefon și armele de foc, între muzica instrumentală contrapunctică și sistemul economic al creditelor, este o profundă conexiune formală ? Privite din această perspectivă, chiar faptele politice banale au un caracter simbolic și evident metafizic; astfel, poate pentru întâia oară, se observă că lucruri precum sistemul administrativ al egiptenilor, regimul monetar în antichitate, geometria analitică, cecul, canalul Suez, tiparul chinezesc, armata prusacă și tehnica șoselelor romane sunt *în aceeași măsură* concepute și interpretate ca atare.

---

[2] Kant a comis o eroare considerabilă ce nu a fost îndreptată nici până astăzi, făcând o legătură complet schematică, mai întâi între omul exterior și cel lăuntric și conceptele prea generale și, mai ales, *non-variabile* ale spațiului și timpului; apoi, plecând de aici, într-un mod cu totul greșit, între geometrie și aritmetică, în locul cărora trebuie așezată cel puțin antiteza, mult mai profundă, a numărului matematic și a numărului cronologic. Aritmetica și geometria sunt *amândouă* științe ale calculului spațial, în general imposibil de separat în zonele lor superioare. Un *concept cronologic* absolut inteligibil pentru omul naiv și sentimental rezolvă problema, punând întrebarea *când* și nu întrebarea *ce* sau *cât*.

Lucrul acesta ne arată cât de mult ne lipseşte o metodologie a cercetării istorice elucidate din punct de vedere teoretic. Ceea ce numim, de fapt, artă a cercetării istorice, îşi extrage metodele aproape în exclusivitate din domeniul ştiinţei, care a ajuns să-şi stabilească riguros metodele de cercetare, spre ştirea dumneavoastră, cu ajutorul fizicii. Credem că facem cercetare istorică urmărind raporturile obiective de la cauză la efect. Trebuie remarcat faptul că filosofia clasică nu s-a preocupat niciodată de existenţa altor raporturi posibile între fiinţa umană inteligentă şi universul înconjurător. Kant, care a definit în opera lui fundamentală legile formale ale cunoaşterii, fără să-şi fi dat vreodată seama, a considerat *natura* ca unic obiect al activităţii intelectuale. A şti înseamnă pentru el a şti matematică. Când el vorbeşte de formele înnăscute ale intuiţiei şi de categoriile intelectului, nu se gândeşte niciodată la caracterul inteligibil al impresiilor istorice, care este complet diferit, iar Schopenhauer nu lasă, dintre categoriile lui Kant, să supravieţuiască decât cauzalitatea şi nu vorbeşte de istorie decât cu dispreţ[3] . Pe lângă necesitatea cauzală, pe care aş numi-o *logica spaţiului*, trebuie să existe în viaţă şi o necesitate organică a *destinului, logica timpului* care este o realitate cu o profundă certitudine internă, ce completează întreaga gândire mitologică, religioasă, artistică, fiind esenţa şi sâmburele întregii istorii în opoziţie cu natura, dar inaccesibilă formelor de cunoaştere despre care vorbeşte *Critica raţiunii pure*; iată că ea nu a apucat deloc pe calea formulărilor teoretice. Filosofia, spunea Galilei în al său *Saggiatore*, este „scritta in lingua matematica" în marea carte a naturii. Dar mereu aşteptăm să vină un filosof şi să ne spună în ce limbă a istoriei este ea scrisă şi cum trebuie citită.

Matematica şi principiul cauzalităţii duc la o clasificare naturală, cronologia şi ideea de destin la o clasificare istorică a faptelor. Fiecare din aceste două categorii cuprinde pentru sine universul *întreg*. Diferă numai ochiul unde şi prin care se reflectă acest univers. (...)

6.

De fapt, ce este istoria universală ? O idee organizată despre trecut, fără îndoială un postulat intern, expresie a unui sentiment al formei. Dar un sentiment, oricât de definit ar fi el, nu este încă o formă reală, chiar dacă este sigur că trăim istoria universală, că noi credem pe deplin că o dominăm ca formă. La fel

---

[3] Trebuie să intuim în ce măsură profunzimea combinării formale şi a puterii de abstractizare, într-o zonă precum a cercetării istorice asupra Renaşterii sau migraţiilor, zăboveşte asupra unor fapte ce, pentru teoria funcţiilor sau pentru legile opticii, sunt de domeniul evidenţei. Faţă de fizician şi de matematician, istoricul lucrează *neglijent*, imediat ce trece de la adunarea şi clasificarea materialului documentar la interpretarea lui.

de sigur este faptul că, fiind totodată conştienţi că nu suntem competenţi s-o judecăm, chiar şi astăzi, ea se constituie în *anumite* forme şi nu *într-o* formă, este o contra-imagine a vieţii *noastre* lăuntrice.

Cu siguranţă însă, toţi cei care vor fi întrebaţi vor spune că sunt convinşi că disting limpede, dintr-o privire, forma internă a istoriei. Această iluzie se sprijină pe faptul că nimeni nu a reflectat cu seriozitate că se poate îndoi de ştiinţa lui, pentru că nu prevede mulţimea îndoielilor ce se pot ivi în această zonă. De fapt, *imaginea* istoriei universale *este o proprietate spirituală fără examen critic* pe care chiar istoricii de profesie şi-o transmit din generaţie în generaţie fără a o privi vreodată cu puţin scepticism, aşa cum, de la Galilei încoace, se analizează şi se aprofundează imaginea naturii cu care ne naştem.

Antichitate-Ev mediu-Epocă modernă: iată schema de o incredibilă sărăcie care exercită asupra gândirii istorice o putere absolută, iată *nonsensul* ce ne-a împiedicat mereu să sesizăm cu exactitate, în raporturile cu istoria integrală a umanităţii avansate, poziţia reală, importanţa, forma şi mai ales durata acestei mici lumi fărâmiţate care, de la Imperiul Romano-German încoace, se dezvoltă pe pământul Europei occidentale. Abia dacă culturile viitorului vor putea acredita ideea că un plan atât de simplist, devenit după fiecare secol imposibil prin cursul rectiliniu şi proporţiile absurde care-i interzic orice integrare firească a domeniilor recent cucerite de cunoaşterea istorică, se va menţine fără a se clătina serios.

Protestele pe care unii istorici obişnuiesc să le formuleze, de multă vreme, contra acestei scheme nu sunt luate în seamă. Ele au reuşit să estompeze, *fără a-l înlocui*, acest unic plan care există. (...)

7.

Schema Antichitate-Ev mediu-Epoca modernă îşi are originea primă în sentimentul magic al universului; mai întâi, acesta a apărut în religia persană şi a evreilor, din timpurile lui Cyrus, când, în cartea lui Daniel, el a primit o formă apocaliptică şi a fost transformat în istorie universală în religiile postcreştine din Orient, mai ales în sistemele gnostice.

Toţi istoricii artelor şi ştiinţelor speciale, inclusiv economiştii şi filosofii, creionează aceeaşi imagine. Astfel este văzută „pictura“ de la egipteni (sau de la oamenii cavernelor) până la „impresionişti“, „muzica“ de la cânturile orbului Homer până la Bayreuth, „sociologia“ de la locuitorii aşezărilor lacustre până la socialişti; toate sunt văzute ca progresând rectiliniu, bazate fiind pe cutare constantă, fără a lua în seamă posibilitatea unei limite în durata artelor, legătura lor cu un peisaj sau cu o categorie umană determinate, ale căror expresii sunt acestea, uitând, prin urmare, că toate aceste istorii sunt o simplă adăugire exterioară a unui anumit număr de evoluţii particulare ale unor arte particulare, neavând comun între ele decât numele şi câteva elemente de tehnică manuală.

Despre fiecare organism știm că este determinat de timpul său, de forma, de durata vieții sale și de fiecare dintre manifestările vii, condiționate prin *însușirile speciei* din care face parte. Nimeni nu va crede că un stejar milenar a început să crească numai de astăzi. Nimeni nu va aștepta de la omidă, pe care o vede crescând zilnic, ca ea să continue să crească la fel și peste ani de zile. În această privință fiecare posedă cu absolută certitudine sentimentul unei limite care este identic cu cel al formei interne. Față de istoria civilizației superioare și de viitoarele ei progrese se afișează, din contră, un optimism excesiv, ca un fel de dispreț pentru oricare *experiență* istorică și deci organică. Astfel încât fiecare „postulează", prin datele întâmplătoare ale momentului, o „continuitate" lineară complet neobișnuită și nu pentru că o poate demonstra științific, ci pentru că o dorește. Aici contăm pe posibilitățile nelimitate, scoțând din fiecare moment luat în considerare câte o teorie infantilă a continuității.

Dar „omenirea" nu are, într-o măsură mai mare decât fluturii sau orhideele, un scop, o idee, un plan. Mai degrabă, „omenirea" este un concept zoologic sau o vorbă goală[4]. Îndepărtați fantoma aceasta din zona problemelor formale ale istoriei și veți vedea apărând o mulțime neașteptată de forme *reale*. Domnește aici o bogăție, o profunzime, o emoție organică imensă ce a fost estompată până astăzi de câte un cuvânt sarcastic, o schemă încremenită, și niscaiva „idealuri" personale. În locul acestei imagini monotone a istoriei universale în formă lineară, ce nu poate fi tolerată decât închizând ochii înaintea cantității covârșitoare a faptelor, eu întrevăd spectacolul unor culturi grandioase, ce cresc cu o putere cosmică de început de lume într-un peisaj familiar, legate toate de aceste peisaje în întregul curs al existenței lor, imprimând fiecare o formă *proprie* substanței comune – umanitatea – și care are fiecare o idee a ei, pasiunile, viața, voința, sentimentul, moartea ei – *proprii*. Aici există culori, nuanțe, mișcări, nedescoperite încă de nici o cercetare a spiritului. Există o creștere și o îmbătrânire a culturilor, a popoarelor, a limbilor, a adevărurilor, a divinităților, a peisajelor, așa cum există stejari, pini, flori, ramuri, frunze tinere și bătrâne, dar nu există o „omenire" care să îmbătrânească. Fiecare cultură are posibilitățile ei expresive noi care germinează, se maturizează și dispar fără întoarcere. Există multă artă plastică, pictură, matematică, fizică, toate complet diferite unele de altele în natura lor adâncă, fiecare având o durată limitată, fiecare desăvârșită în sine, precum orice specie vegetală are flori și fructe proprii, felul ei propriu de creștere și îmbătrânire. Aceste culturi, naturi vii de ordin superior, cresc într-o sublimă lipsă de griji, în ce privește scopul lor, ca florile câmpului. Ca plantele și animalele, ele aparțin naturii vii așa cum o vede Goethe, iar nu naturii moarte a lui Newton. Eu văd în

[4] „Omenirea ? Dar aceasta este o abstracțiune. Din toate timpurile, n-au existat niciodată decât oameni și nu vor exista niciodată decât oameni" (Goethe către Luden).

istoria universală imaginea unei veşnice formări şi transformări, a unei deveniri şi a unei pieiri miraculoase a formelor organice. Istoricul de cabinet o vede însă sub forma unei „tenii“, pregătind fără încetare alte epoci. (...)

8.

Astăzi noi gândim la scară continentală. Numai filosofii şi istoricii ignoră acest lucru. Ce semnificaţie pot avea pentru noi conceptele şi perspectivele ce au pretenţie de valoare universală şi al căror orizont se opreşte la frontiera Europei occidentale ? (...)

Iată ceea ce-i lipseşte gânditorului occidental şi n-ar trebui să-i lipsească *tocmai lui*: cunoaşterea caracterului *istoric relativ* al acestor rezultate, ele însele o expresie a *unei fiinţe particulare şi numai a acesteia*; conştiinţa că valabilitatea lor are limitele necesare; convingerea că „adevărurile imuabile“ şi „cunoştinţele eterne“ ale occidentalului nu sunt adevărate decât pentru el şi eterne doar în cadrul imaginii lui despre cosmos; datoria lui este să le depăşească pentru a le căuta pe acelea pe care omul altor culturi le-a dat la iveală cu o egală siguranţă. Toate acestea aparţin actului de *realizare* a unei filosofii a viitorului. Numai aceste lucruri se pot numi înţelegerea limbajului formal al istoriei, al universului *viu*. Aici nimic nu este constant şi general. Nu se va mai vorbi de forme ale *gândirii*, de regulile *tragediei*, de datoriile *statului*. Valabilitatea universală a unei idei este o inferenţă totdeauna falsă a sinelui despre altcineva.

Mult mai suspectă pare această imagine în studiul gânditorilor occidentali moderni începând cu Schopenhauer; centrul de gravitaţie al filosofiei se mută de la sistemul abstract la etica practică, iar problema cunoaşterii este substituită cu cea a vieţii, – a voinţei de a trăi, de a fi puternic, de a acţiona. Aici „omul“ nu mai este o abstracţiune ideală ca la Kant, ci este omul real al epocilor istorice, cel care se grupează în populaţii civilizate sau primitive pe suprafaţa pământului, care este chiar obiectul de studiu. Acest lucru goleşte complet de sens definiţia structurii conceptelor ultime prin schema Antichitate-Ev mediu-Epoca modernă, cu restricţiile locale de rigoare. Aceasta este problema.

Să privim spre orizontul istoric al lui Nietzsche. Pe ce temeiuri se sprijină la rândul lor conceptele de decadenţă, de nihilism, de răsturnare a tuturor valorilor, de voinţă de putere, ce sunt adânc înrădăcinate în natura civilizaţiei occidentale şi hotărâtoare pentru analiza ei fără nimic altceva ? Pe romani şi pe greci, pe Renaştere şi pe Europa contemporană, adăugând şi o privire grăbită şi piezişă asupra filosofiei indiene, prost înţeleasă, – pe scurt, pe Antichitate, pe Evul mediu, pe Epoca modernă. Vorbind *stricto sensu*, el nu a mers mai departe, iar alţi gânditori ai timpului nu l-au depăşit. (...)

Toate acestea sunt valori episodice locale, cel mai adesea restrânse la inteligenţa momentană a marilor oraşe de tip occidental european, nicidecum nişte valori

„eterne“ ale istoriei „universale“. Și totuși, dacă aceste valori ar fi existat pentru generațiile lui Ibsen și Nietzsche, acest fapt ar însemna tocmai necunoașterea conceptului de istorie universală – care desemnează nu o alegere, ci un tot – și nesubordonarea factorilor aflați în afara interesului modernilor, subestimați sau neglijați. Or, tocmai așa se procedează în mare măsură. Tot ceea ce Occidentul a spus și a gândit până acum despre problemele spațiului, ale timpului, ale mișcării, ale numărului, ale voinței, ale căsătoriei, ale prosperității, ale teatrului, ale științei, a rămas îndoielnic și insuficient, pentru că s-a țintit găsirea *soluției* în loc să se accepte că mai multor întrebări le corespund mai multe răspunsuri, că orice problemă filosofică nu este decât dorința refulată de a primi un răspuns sigur, deja dat, că marile probleme ale timpului n-ar trebui să fie considerate niciodată drept caduce și că trebuie deci admis *un grup de soluții istorice determinate*, care numai *în ansamblu* pot – debarasate fiind în apreciere de toate raporturile particulare – să dezlege marile enigme. Pentru un bun cunoscător de oameni nu există nici un punct de vedere absolut exact sau absolut fals. În fața unor probleme la fel de anevoioase, precum cele ale timpului sau ale familiei, nu este de ajuns să examinăm experiența personală, vocea interioară, rațiunea, părerea strămoșilor ori a contemporanilor. Astfel nu aflăm decât ceea ce este adevărat pentru cel ce chestionează și pentru epoca lui, dar există și alte probleme. Apariția altor culturi vorbește un limbaj diferit. Pentru oameni diferiți există adevăruri diferite. Pentru un gânditor ele sunt valabile ori toate, ori niciunul. Se înțelege în ce măsură critica occidentală a universului poate fi lărgită și aprofundată, în ce măsură, dincolo de relativismul inocent al lui Nietzsche, rămân de elucidat probleme. Ce finețe are sentimentul formei, ce grad de încărcătură psihică, ce renunțare la interesele practice, ce independență față de ele și ce vastitate a orizontului rămân de atins pentru a spune că s-a înțeles istoria universală, *universul-istorie* !

9.

Tuturor acestora, formelor arbitrare, înguste, exterioare, dictate de dorințe personale care le-au impus în istorie, le opun forma naturală „comercială“ a devenirii universale, profund inerentă devenirii și ascunsă numai privirii parțiale.

Eu fac acum apel la Goethe. Ceea ce el a denumit *natură vie* și ceea ce noi numim aici istorie universală este, în sens foarte larg, *univers-istorie*. Goethe care, ca artist, n-a încetat să creeze viața, evoluția formelor, devenirea, nu creatul, finitul, detesta matematica, așa cum o arată *Wilhelm Meister* și *Poezie și Adevăr*. La el, universul mecanic era opus universului organic, natura moartă naturii vii, formula formei. Fiecare rând pe care-l scria ca fizician trebuia să arate imaginea în devenire, „tiparul formei ce se dezvoltă în viu“. A retrăi prin sentiment, intuiție, comparație, certitudine lăuntrică nemijlocită, imaginație exactă și sensibilă: aceasta

a fost metoda lui pentru a-şi apropia misterul fenomenului în mişcare. *Aceasta este metoda cercetării istorice în general*. Nu există alta în afara ei. Această privire *divină* l-a făcut să rostească, în seara bătăliei de la Valmy, în faţa focurilor de tabără, cuvintele: „Din acest loc şi din acest moment începe o nouă epocă în istoria lumii şi voi puteţi zice că aţi fost de faţă". Nici un general, nici un diplomat, fără a mai vorbi de filosofi, nu a simţit devenirea istoriei într-o manieră mai directă. Este cea mai profundă judecată ce a fost formulată asupra unui important eveniment istoric chiar în momentul când acesta era în curs de desfăşurare.

Şi aşa cum Goethe a pornit de la frunză pentru a urmări evoluţia formelor vegetale, geneza vertebratelor, formarea straturilor geologice, *destinul naturii, nu cauzalitatea ei*, tot aşa trebuie studiat limbajul formal al istoriei umane, structura ei periodică, *logica* ei *organică*, plecând de la abundenţa de fapte particulare ce se oferă simţurilor.

Odinioară omul se număra printre mulţimea organismelor de pe faţa pământului. Constituţia anatomică, fiziologia, fenomenele sensibile aparţin în întregime unei unităţi superioare. Nu facem excepţie decât aici, în ciuda afinităţii ce se simte în profunzime între destinul plantelor şi destinul oamenilor – temă eternă a oricărei creaţii lirice – şi în ciuda asemănării oricărei istorii umane cu cea a oricărei alt grup de fiinţe vii superioare – temă a nenumăratelor poveşti, fabulaţii, legende. Vreţi să faceţi o comparaţie ? Faceţi să acţioneze în profunzime, cu toată puritatea, universul cultural uman asupra imaginaţiei, fără a-l constrânge să intre într-un sistem preconceput; veţi vedea în cuvintele tinereţe, credinţă, maturitate, declin, pe care le-aţi folosit regulat astăzi mai mult ca oricând în exprimarea voastră despre societate, morală sau estetică, nu numai judecăţi de valoare subiective şi personal interesate, ci şi denumiri finalmente obiective ale unor stări organice. Aşezaţi cultura antică – fenomen în sine desăvârşit, materie şi formă a sufletului antic, în faţa culturilor egipteană, indiană, babiloniană, chineză, occidentală şi căutaţi ceea ce au tipic destinele schimbătoare ale acestor mari entităţi şi ceea ce este necesitate în abundenţa fatală de evenimente neprevăzute: atunci veţi vedea derulându-se imaginea istoriei universale care ne este familiară nouă, oameni ai Occidentului, şi numai nouă. (...)

12.

Privit în această lumină, declinul Occidentului nu înseamnă nici mai mult nici mai puţin decât *problema civilizaţiei*. Aici ne aflăm în faţa uneia din chestiunile fundamentale ale întregii istorii moderne. Ce este civilizaţia privită ca o consecinţă organică şi logică a unei culturi, ca împlinire şi sfârşit al acesteia ?

Fiecare cultură are propria ei civilizaţie. Pentru prima oară această distincţie vagă de până acum, desemnată prin cei doi termeni, cu iz etic, este acceptată în sens periodic, pentru a exprima o succesiune organică riguroasă şi necesară.

Civilizaţia este *destinul* inevitabil al culturii. Aici este atins apogeul, de unde problemele ultime cele mai abrupte ale morfologiei istoriei pot primi soluţia. Civilizaţiile sunt stadiile cele mai superficiale şi mai artificiale pe care le poate atinge o comunitate umană superioară. Ele reprezintă un sfârşit; ele urmează devenirea ca devenit, ca existent, urmează viaţa ca moarte, evoluţia ca încremenire, peisajul şi copilăria spiritului, vizibile în doric şi gotic, ca îmbătrânire a spiritului şi ca metropolă pietrificată. Ele reprezintă un soroc irevocabil, dar la care se ajunge întotdeauna dintr-o profundă necesitate.

Numai astfel se va înţelege că romanul este *succesorul* elenului. Numai astfel se poate privi antichitatea târzie într-o lumină ce-i trădează secretele cele mai intime. Căci ce poate să ne spună faptul – contestabil numai prin vorbe lipsite de conţinut – că romanii erau barbari, barbari care nu precedă, ci încheie o mare civilizaţie ? Fără spirit, fără filosofie, fără o artă proprie, legaţi fără jenă de succesul practic, romanii se ridică precum o barieră între cultura greacă şi neant. Imaginaţia lor care viza numai practica – ei posedau un drept sacru ce regla raporturile între zei şi oameni ca între nişte persoane particulare, dar nu aveau nici măcar o legendă divină de origine propriu-zis romană – este o trăsătură neîntâlnită nicăieri la Atena. Suflet grec şi inteligenţă romană – iată despre ce este vorba. Aceasta este şi diferenţa între cultură şi civilizaţie. Lucrul acesta nu este adevărat decât pentru antichitate. Tipul spiritual puternic, lipsit în întregime de metafizică, apare însă mereu. El ţine în mâini destinul spiritual şi material al fiecărei perioade târzii. Acesta s-a exersat în imperialismul babilonian, egiptean, indian, chinez, roman. În astfel de perioade budismul, stoicismul, socialismul s-au maturizat şi au ajuns la stadiul de doctrine mondiale definitive, în stare să înflăcăreze încă şi să transforme odinioară în substanţă, în profunzime, un grup uman pe cale de dispariţie. Civilizaţia *pură*, în stare de fapt istoric, constă în *exploatarea* treptată a formelor ajunse în fază anorganică şi moartă.

Trecerea de la cultură la civilizaţie se realizează în antichitate în secolul al IV-lea, iar în Occident în secolul al XIX-lea. De acum înainte nu se mai iau mari decizii spirituale ca în timpul mişcării orfice sau al Reformei în „lumea întreagă“ (unde nu se află, la urma urmei, nici măcar un singur sat insignifiant), ci în trei sau patru mari metropole care au înghiţit toată substanţa istoriei şi în faţa cărora întregul peisaj al unei culturi decade la rangul de provincie, căreia, la rându-i, nu-i rămâne decât să hrănească metropolele cu tot restul celor mai buni oameni ai ei. *Metropola* şi *provincia* – concepte fundamentale ale oricărei civilizaţii – determină apariţia unei probleme formale de istorie, complet nouă, aceea că noi continuăm să trăim astăzi fără a sesiza câtuşi de puţin importanţa ei. În locul universului – un *oraş*, un *punct* unde se concentrează întreaga viaţă a unor regiuni întinse, în timp ce restul se ofileşte; în locul unui popor cu bogate forme culturale, care a crescut pe un sol fertil, iată-i pe noii nomazi, pe locuitorii paraziţi ai marilor

orașe, pe oamenii unei realități despuiate, fără tradiție, înecați în masa informă și agitată, fără religie, inteligenți, sterili, urând din adâncul lor spiritul țărănesc (ca și noblețea pământeană a cărei expresie superioară este acesta).

Orașul mondial, metropola, nu are înăuntru un popor, ci o masă. Incapacitatea de a înțelege valorile tradiționale – el combate astfel cultura (nobilimea, biserica, privilegiile, dinastia, convențiile artistice, posibilitatea unei limitări a cunoașterii științifice); inteligența lui rece și perspicace, superioară inteligenței de tip țărănesc; naturalismul lui cu un înțeles total nou, ce își are originea în instinctele cele mai îndepărtate și în condițiile primitive ale vieții, dincolo de Socrate și Rousseau și mult mai înapoi, în urma lor, în privința tuturor chestiunilor sexuale și sociale; *panem et circenses* care reapare sub veșmântul luptei pentru salarii și al luptei de pe terenurile de sport, toate acestea însemnă, pe lângă cultura definitiv încheiată, pe lângă provincializare, o formă complet nouă și târzie, lipsită de viitor, dar inexorabilă, a existenței umane.

Iată deci ce trebuie *să vedem*, nu cu ochii unui om politic, partizan al unei ideologii, nu cu ochii unui naturalist de ocazie – aceștia toți privesc lucrurile din cutare ori cutare „punct de vedere" – ci de la o înălțime atemporală, cu privirea ațintită spre universul formal al istoriei ce datează de mii și mii de ani, dacă vrem cu adevărat să înțelegem grava criză a prezentului. (...)

13.

(...) Se știe că secolele al XIX-lea și al XX-lea, pretinsă culme a unei istorii universale mereu în progres rectiliniu, reprezintă un coeficient de creștere ce poate fi verificat în realitate, în fiecare cultură ajunsă la deplina maturitate, nu prin socialiști, impresioniști, linii electrice, torpedouri și ecuații diferențiale ce nu aparțin decât segmentului temporal, ci cu propria noastră spiritualitate de oameni civilizați care posedă, și ea, posibilități foarte diferite de a-și afirma creația în afară. Trebuie ținut seamă, așadar, că momentul actual reprezintă un stadiu tranzitoriu ce se manifestă, desigur, în anumite condiții, că există situații foarte precise, *posterioare* în raport cu situația noastră actuală, că ele deja au existat de câteva ori în istorie și că, prin urmare, pentru viitorul occidentalului nu reprezintă un amonte etern, nici un progres în sensul idealurilor noastre de moment, cu spații și timpuri fantastice, *ci un eveniment particular al istoriei, strict limitat, inevitabil definit în durata și forma sa, întins pe parcursul a câtorva secole și ale cărui trăsături esențiale pot fi pătrunse și măsurate după exemplele precedente.*

14.

Oricine atinge această culme va găsi aici fructul gata pârguit. De această *unică* idee se leagă și prin ea se rezolvă fără dificultăți problemele particulare

religioase, metafizice, estetice, etice, politice şi economice, care, de secole, au preocupat spiritul modern cu pasiune, dar fără un succes definitoriu.

Această idee se numără printre adevărurile ce nu mai pot fi contestate o dată ce ele au fost exprimate cu toată claritatea. Ea relevă nişte necesităţi interne ale culturii occidentale şi ale sentimentului cosmic. Aceasta reprezintă o prodigioasă aprofundare a imaginii noastre cosmice, firești şi necesare, mai repede decât putem, totodată, prefigura marile direcţii ale evoluţiei istoriei noastre şi pe care, până acum am învăţat, să le considerăm ca un tot organic. O atare aprofundare nu a fost visată până astăzi decât în calculele fizicienilor. Aceasta înseamnă, o mai spun încă o dată, substituirea perspectivei ptolemeice cu perspectiva copernicană în istorie, adică lărgirea infinită a orizontului vieţii.

Până astăzi am fost liberi să aşteptăm de la viitor ceea ce doream. Când faptele lipsesc, conduc sentimentele. De acum înainte, fiecare va fi dator să afle ceea ce se poate întâmpla, deci ceea ce se va întâmpla, cu necesitatea invariabilă a destinului, total independent de idealurile noastre, de dorinţele noastre personale. Dacă vrem să folosim termenul echivoc de libertate, vom înţelege că nu mai suntem liberi să înfăptuim cutare sau cutare lucru, ci doar ceea ce este *necesar* sau *nimic*. Să sesizăm că această necesitate este un „bine“ propriu omului cu simţul realităţilor. Dar a o regreta sau a o respinge nu înseamnă că o şi putem schimba. Naşterea include moartea, tinereţea include bătrâneţea, viaţa în general include forma şi limitele predeterminate ale duratei. Prezentul este o epocă civilizată, nu o epocă de cultură. Astfel, un întreg şir de probleme vii se înfăţişează de acum încolo ca o imposibilitate. Se poate să regretăm şi să împopoţonăm regretele cu o mantie filosofică sau cu pesimism liric, ca şi filosofia – iar în viitor chiar o vom face – dar nu vom putea schimba nimic. Nu ne va mai fi îngăduit să admitem cu toată siguranţa, astăzi, ca şi mâine, naşterea sau înflorirea a ceea ce dorim, mai precis atunci când experienţa istorică apucă un drum opus acestei dorinţe. (...)

15.

Mai rămâne să definesc raportul morfologiei istoriei universale cu filosofia. Orice cercetare istorică pură este filosofie pură sau simplă muncă de furnică. Filosofia sistemică o apucă însă către o gravă eroare în ce priveşte perenitatea rezultatelor studiilor sale. Uităm faptul că orice idee trăieşte într-un univers istoric, prin care împărtăşeşte destinul general al caducităţii. Credem că gândirea superioară are un obiect invariabil, că marile probleme rămân aceleaşi indiferent de timp şi că vom sfârşi prin a le da un răspuns unic.

Întrebarea şi răspunsul se reduc însă aici la acelaşi lucru şi orice mare problemă ce implică fundamental nevoia ardentă a unui răspuns foarte exact are,

pur și simplu, semnificația unui simbol al vieții. Orice filosofie este o expresie a timpului și *numai* a lui și nu se vor găsi două epoci care să aibă aceleași intenții filosofice atunci când este vorba de filosofie adevărată și nu de platitudinile academice legate de formele de judecată sau de categoriile de sentimente. Diferența nu se interpune între nemurirea și caducitatea unor doctrine, ci între doctrinele ce au trăit o perioadă și cele ce nu au trăit niciodată. Nemurirea ideilor ce au fost supuse devenirii este o iluzie. Este esențial să știm ce fel de om încarnează ele. Cu cât acest om este mai important, cu atât filosofia este mai aproape de adevăr – aproape de adevăr mai ales în sensul de adevăr intern al unei mari opere de artă – ceea ce este independent de posibilitatea demonstrației și chiar de non-contradicția principiilor ei specifice. În cel mai bun caz, ea poate epuiza întreaga materie a unei epoci, poate să se realizeze în sine și să comunice astfel această materie. Poate fi întruchipată într-o formă sublimă de o mare personalitate, în epoca următoare. Veșmintele științei, masca savantă cu care ea se acoperă, nu atârnă în balanță. Nimic mai simplu decât să întemeiezi un sistem în locul ideilor ce lipsesc. Chiar și o bună idee nu are cine știe ce valoare dacă ea provine dintr-o gândire săracă. Singurul criteriu care justifică o doctrină este utilitatea ei necesară pentru viață.

De aceea, eu văd piatra unghiulară a gândirii în valoarea dată prin perspectiva ei faptelor unei epoci. Numai acest lucru va dovedi dacă definițiile și analizele unui gânditor sunt jonglerii dibace cu elemente livrești sau dacă în operele și în previziunile lui vorbește spiritul timpului. O filosofie fără priză și fără influență asupra realității nu va fi niciodată o filosofie de prim rang. Presocraticii erau negustori și politicieni de înaltă clasă. Platon a greșit irosindu-și viața ca să-și vadă ideile politice concretizate la Syracusa. Același Platon a descoperit seria de principii geometrice ce au constituit pentru Euclid primele jaloane ale sistemului matematic creat de el. Pascal, în care Nietzsche nu vede decât pe „creștinul sfâșiat", Descartes, Leibniz au fost cei dintâi matematicieni și politicieni ai epocii lor. (...)

Astăzi, filosofia sistemică este foarte departe de noi, iar filosofia etică este epuizată. În cadrul spiritului occidental rămâne *o a treia posibilitate, corespunzătoare scepticismului antic*, cea care preconizează metoda, până aici necunoscută, a morfologiei comparate în istorie. Posibilitatea înseamnă necesitate. Scepticismul antic este anistoric, el se îndoiește spunând simplu nu. Scepticismul occidental trebuie să fie istoric parte cu parte, dacă vrea să aibă o necesitate internă și să nu simbolizeze neputința noastră pe marginea gropii. El trebuie să înceapă prin a înțelege totul ca relativ, ca fenomen istoric. Va proceda în acest sens din punct de vedere fizionomic. În elenism, filosofia sceptică se manifestă ca negație a filosofiei declarată ca fiind lipsită de scop. Dimpotrivă, noi considerăm

istoria filosofiei ca ultimă temă serioasă a oricărei filosofii. Acesta este scepticismul *nostru*. El renunţă la dogmele absolute – grecii glumeau pe tema trecutului gândirii, în timp ce noi îl concepem ca un organism.

Această carte încearcă să ofere o schiţă a „filosofiei afilosofice" – ea va fi ultima în Occident – a viitorului. Scepticismul este expresia unei civilizaţii pure. El descompune imaginea cosmică a culturii anterioare şi reduce toate problemele trecutului la un principiu geometric. Să ne convingem că tot ceea ce este este şi lucru *devenit*, că tot ceea ce este natural şi cognoscibil presupune o istorie, lumea-realitate o lume-virtualitate ce se realizează în ea; să ştim că există un mister adânc nu numai în întrebarea CE ?, ci şi în întrebările CÂND ? şi CÂT TIMP ? înseamnă să admitem obligatoriu că tot ceea ce există, oricare ar putea fi celelalte trăsături specifice, este, înainte de toate, o *expresie a viului*. Chiar şi cunoaşterea şi judecata sunt acte ale oamenilor vii. Gândirea din trecut considera realitatea exterioară un produs al cunoaşterii şi un obiect al evaluărilor etice, cea a viitorului va vedea aici îndeosebi *o expresie şi un simbol. Morfologia istoriei universale devine în mod necesar o simbolistică universală.*

Totodată, devine caducă şi pretenţia gândirii abstracte de a poseda adevăruri generale şi eterne. Adevărurile nu există decât în relaţie cu un grup uman determinat. Rezultă că însăşi filosofia mea nu exprimă şi nu reflectă decât sufletul occidental *singur*, diferit de cel antic şi de cel indic, de pildă, şi *numai* în stadiul actual al civilizaţiei, ceea ce-i defineşte materia drept concepţie a universului, extensia practică şi domeniul de aplicaţie.

16.

În fine, să mi se îngăduie să fac o remarcă personală. În 1911, în timp ce studiam unele evenimente politice ale prezentului şi consecinţele ce se întrevedeau pentru viitor, îmi propusesem să adun câteva elemente provenite dintr-un domeniu mai larg. Războiul mondial, devenit deja o formă externă inevitabilă a crizei istorice, era la aceea vreme iminent, putând fi explicat în spiritul secolelor (nu al anilor) ce au trecut. Pe tot parcursul acestei cercetări, mai întâi restrânsă, mi-am format convingerea intimă că, pentru a înţelege cu adevărat epoca, era necesară o documentaţie mult mai vastă; că într-un studiu de acest gen era absolut imposibil să limitez investigaţiile la o perioadă anume şi la un număr redus de acte politice care o însoţesc, să le restrâng în cadrul unor judecăţi pragmatice şi chiar să renunţ la consideraţii metafizice vizând transcendentul, dacă nu voiam să abandonez totodată orice nevoie de profunzime în ce priveşte rezultatele. Am văzut limpede că o problemă politică nu este comprehensibilă prin politica pură şi că elementele esenţiale care joacă aici un rol foarte profund nu se manifestă

frecvent într-o modalitate concretă decât în domeniul artei şi adesea sub forma unor idei mult mai vagi în ştiinţă şi în filosofia pură. (...)

Am văzut prezentul (războiul mondial iminent) într-o lumină total diferită. Acesta nu este numai un eveniment excepţional ce are loc o dată şi care rezultă din fapte fortuite ce depind de sentimente naţionale şi de influenţe individuale sau de tendinţe economice, eveniment căruia istoricii îi găsesc o aparenţă de unitate şi de necesitate în nu ştiu ce schemă cauzală de ordin politic şi social, ci *o cotitură tipică a istoriei* ce avea *de secole locul ei predestinat* monografic în cadrul unui mare organism istoric a cărui substanţă se poate determina cu exactitate. O mulţime de întrebări şi răspunsuri pasionante ce apar astăzi în milioane de cărţi şi de broşuri, dar dispersate, izolate, nedepăşind un orizont de specialitate strictă şi care, drept urmare, entuziasmează, dar şi oprimă, încurcă fără a oferi libertate, marchează această mare criză. Acest lucru este ştiut, dar lumea uită să-l identifice, să-l delimiteze. Să invocăm problemele estetice a căror semnificaţie ultimă nu a înţeles-o încă nimeni, dar ele se află la originea polemicilor legate de formă şi materie, de linie şi spaţiu, de geometric şi pitoresc, de conceptul de stil, de semnificaţiile impresionismului şi ale muzicii wagneriene. Apoi, decadenţa artelor, îndoiala crescândă legată de valorile ştiinţifice, problemele dificile generate de dominaţia marilor oraşe asupra vieţii şi economiei de tip ţărănesc; scăderea natalităţii, exodul sat-oraş, rolul social al proletariatului mereu în fluctuaţie, criza materialismului, a socialismului, a parlamentarismului, atitudinea individului faţă de stat; problema proprietăţii şi aceea a casătoriei care depinde de ea; într-un mare domeniu în aparenţă foarte diferit, influenţa masivă a psihologiei colective asupra miturilor şi cultelor; originile artei, ale religiei, ale gândirii, care sunt dintr-o dată tratate într-o manieră nu ideologică, ci strict morfologică; toate aceste chestiuni vizează numai enigma istoriei în genere, asupra căreia n-am putut niciodată avea o cunoaştere suficient de clară. Fiecare a ghicit aici câte ceva, nimeni n-a găsit însă, dintr-o perspectivă îngustă, soluţia unică, general valabilă, ce plutea în aer de la Nietzsche încoace; el avea deja în mână toate problemele hotărâtoare, fără a îndrăzni, romantic cum era, să abordeze deschis realitatea nudă.

Aici se afla şi necesitatea profundă a doctrinei finale ce trebuia să apară, dar n-a putut apărea decât la momentul potrivit. Ea nu reprezintă nicidecum combaterea ideilor şi operelor deja existente, ci, dimpotrivă, *confirmă* toate cercetările şi realizările generaţiilor anterioare. Scepticismul respectiv constituie suma tuturor tendinţelor cu adevărat viabile ce se manifestă în toate domeniile speciale, oricare ar fi intenţiile şi finalitatea lor.

Înainte de toate, în ea s-a aflat antiteza unică ce a îngăduit sesizarea esenţei istoriei: antiteza dintre *istorie şi natură*. O repet: omul ca element şi reprezentant

al universului nu este decât o parte a naturii, dar și o parte a istoriei, altă natură *cosmotică* cu substanță diferită însă, pe care întreaga metafizică a sacrificat-o pentru marele cosmos. Prima mea reflecție asupra acestei chestiuni fundamentale a conștiinței umane despre univers este bazată pe observația că istoricul de acum, crezând deja că înțelege istoria – istoria ce se face sub ochii noștri, istoria în devenire – prin tatonarea faptelor sensibile, tangibile, devenite, reînnoiește vechea prejudecată a cunoașterii raționale, lipsită de orice intuiție[5], care i-a deconcertat în urmă cu multă vreme pe marii eleați, atunci când ei au pretins că filosoful nu trebuie să cunoască devenirea, ci numai ființa ca rezultat al devenirii. În alți termeni, istoria a fost confundată cu natura în sensul obiectiv al fizicii și a fost tratată în consecință. De aici eroarea foarte gravă ce constă în a transfera în imaginea istorică conceptele de cauzalitate, lege, sistem, adică structura unei ființe încremenite. S-a procedat ca și cum ființa unei culturi umane este aproape identică cu natura electricității și a gravitației, permițând modalități de analiză aproape identice; istoricul avea, așadar, ambiția de a imita pe naturalist, în așa fel încât i se întâmpla inevitabil să-și pună numai ocazional întrebarea: ce pot însemna arta gotică, Islamul, polisul grec; și niciodată: de ce *a trebuit* ca aceste simboluri ale universului viu să se nască exact *la acea dată și în acel loc, în forma respectivă și înscrise numai în acea durată*. (...)

În fine, soluția s-a conturat limpede în ochii mei, în linii mari, printr-o necesitate internă totală, bazată pe un principiu unic ce ar fi trebuit găsit, dar nu a fost încă și care nu mi-a dat pace și m-a pasionat din tinerețe, supărându-mă pentru că îl presimțeam, dar nu îl puteam formula. Astfel a apărut, în împrejurări oarecum întâmplătoare, această carte ce este expresia provizorie a unei imagini a universului, împovărată, o știu, de toate greșelile unei prime încercări imperfecte

---

[5] Mărturisesc că datorez filosofia din această carte filosofiei lui Goethe, care nu mai este deloc cunoscută astăzi, iar într-o măsură mult mai redusă filosofiei lui Nietzsche. Locul lui Goethe în metafizica occidentală n-a fost defel înțeles. El nu este menționat atunci când se vorbește despre filosofie. Vai ! Goethe nu și-a cristalizat doctrina într-un sistem, de aceea dogmaticii închid ochii când vine vorba de el. El era însă filosof. A luat față de Kant aceeași poziție ca Platon față de Aristotel și nu este lucru ușor nici să-l sistematizezi pe Platon. Platon și Goethe reprezintă filosofia devenirii, Aristotel și Kant – filosofia a ceea ce este devenit. Aici intuiția se opune analizei. Ceea ce este greu de înțeles prin inteligență este semnificat de Goethe prin note speciale sau prin poeme precum *Primele cuvinte ale lui Orfeu*, ori în strofe ca acestea: „Când în infinit..." și „Nimeni nu va spune..." pe care trebuie să le privim ca pe o expresie a unei metafizici *pe de-a întregul limpezi*. N-aș dori să schimb o iotă din următoarele cuvinte pe care el le-a spus lui Eckermann: „Divinitatea este activă în domeniul viului și nu în cel al morții; ea se găsește în ceea ce devine și este în schimbare, iar nu în ceea ce este devenit și încremenit. De aceea, rațiunea, în aspirația ei către divin, nu trebuie să aibă de-a face decât cu ceea ce devine, cu viul, în timp ce intelectul se va ocupa de ceea ce este devenit, de cele pietrificate, cu scopul de a profita de pe urma lor." Această frază conține toată filosofia mea.

și, desigur, nescutite de contradicții. Ea conține însă, sunt convins, formula irefutabilă a unei gândiri, ce se va situa în afara oricărei discuții, din moment ce este fericit exprimată.

Pe scurt, tema este deci analiza declinului culturii Occidentului european, cultură răspândită azi pe toată suprafața globului pământesc. Scopul ei este însă dezvoltarea unei filosofii a istoriei universale printr-o metodă proprie de morfologie comparată ce se va verifica prin cercetare. Sarcina se împarte, firește, în două: prima – „formă și realitate" – pornește de la *limbajul formal* al marilor culturi pe care încercăm să le cercetăm până la originile cele mai îndepărtate, conferindu-i astfel și temeiurile unei simbolistici; a doua, „perspective asupra istoriei universale", pleacă de la fapte reale de viață și încearcă să extragă din practica istoriei umanității superior evoluate chintesența acestei experiențe istorice ce poate servi drept bază pentru organizarea practică a viitorului nostru. (...)

HENRI BERGSON

EVOLUȚIA CREATOARE[1]

– fragmente –

INTRODUCERE

Istoria evoluției vieții, oricât de incompletă încă, ne îngăduie să întrezărim cum s-a format inteligența într-un progres neîntrerupt, de-a lungul unui drum ce urcă, prin seria animalelor vertebrate, până la om. Ea ne arată că însușirea de a înțelege este o anexă a însușirii de a acționa, o adaptare tot mai precisă, tot mai complexă și mai suplă a conștiinței ființelor vii la condițiile de existență date. De aici trebuie să fi rezultat consecința că inteligența noastră, în sensul îngust al cuvântului, este menită să asigure înscrierea perfectă a corpului în mediul specific, să-și reprezinte raporturile dintre lucruri, în sfârșit, să gândească materia. Va fi una din concluziile acestui studiu. Vom vedea că inteligența umană se simte în largul ei atâta timp cât se află printre corpurile neînsuflețite, îndeosebi printre cele solide, unde acțiunea își găsește punctul de sprijin, iar industria uneltele de lucru, că noțiunile noastre se formează după modelul solidelor, că logica este îndeosebi logica solidelor, iar prin aceasta inteligența triumfă în geometrie, unde revelă înrudirea gândirii logice cu materia neînsuflețită și unde inteligența nu are decât să-și urmeze mișcarea firească, după cel mai slab contact posibil cu experiența, pentru a merge din descoperire în descoperire, cu certitudinea că experiența pășește în urma ei și îi va da mereu dreptate.

Dar de aici trebuie să fi rezultat, de asemenea, faptul că gândirea noastră, sub forma ei pur logică, este incapabilă să-și reprezinte adevărata natură a vieții, semnificația profundă a mișcării evolutive. Creată de viață în împrejurări determinate, pentru a acționa asupra unor lucruri determinate, cum ar putea gândirea să cuprindă viața, căreia nu-i este decât o emanație sau un aspect ? Abandonată pe parcurs de mișcarea evolutivă, cum ar putea să se aplice ea chiar în cursul

[1] Edit. Institutul European, Iași, 1998. Trad. de Vasile Sporici.

mișcării evolutive ? Ar fi ca și cum s-ar pretinde că partea este egală cu întregul, că efectul echivalează cauza ori că pietrișul de pe plajă desenează forma valului care l-a adus. De fapt, noi simțim că nici una dintre categoriile gândirii – unitate, multiplicitate, cauzalitate mecanică, fluiditate, inteligență etc. – nu se aplică întocmai faptelor de viață: cine poate spune unde începe și unde sfârșește individualitatea, dacă ființa vie este una sau mai multe, dacă celulele se asociază în organism sau organismul este cel ce se disociază în celule ? Zadarnic înghesuim viul în cutare sau cutare din cadrele noastre. Orice cadru se sparge. Se dovedesc prea strâmte, prea rigide, pentru ceea ce vrem să introducem în ele. Raționamentul nostru, atât de sigur pe el când se mișcă printre lucrurile neînsuflețite, se simte stingherit pe noul tărâm. Ne-am găsi în mare încurcătură dacă ar trebui să citim o descoperire biologică, datorată raționamentului pur. Și cel mai adesea, când experiența nu ne mai arată cum procedează viața pentru a obține un anumit rezultat, descoperim că felul său de a opera este tocmai cel la care nu ne-am fi gândit niciodată.

Totuși, filosofia evoluționistă extinde fără ezitare, la faptele de viață, procedeele de explicație care au dat rezultate în cazul materiei neînsuflețite. Ea începuse prin a ne indica în inteligență un efect local al evoluției, o licărire poate întâmplătoare, care luminează agitația ființelor vii în intervalul strâmt, deschis acțiunii lor: și iată că deodată, uitând ceea ce abia ne spusese, filosofia face din această torță, folosită în fundul unei subterane, un soare ce luminează lumea. Fără sfială, ea purcede doar cu puterile gândirii conceptuale la reconstrucția ideală a oricărui lucru, chiar a vieții. Ce-i drept, în drumul său se împiedică de asemenea dificultăți, își vede logica nimerind în asemenea contradicții, încât renunță de îndată la ambiția dintâi. Nu mai e vorba de reconstituit realitatea, spune filosofia, ci doar de o imitare a realului sau, mai curând, de o imagine simbolică; esența lucrurilor ne scapă și ne va scăpa mereu, noi ne mișcăm printre relații, absolutul nu ne privește, să ne oprim în fața incognoscibilului. Așadar, după atâta orgoliu al inteligenței umane, un exces de umilință. Dacă forma intelectuală a ființei vii s-a modelat treptat după acțiunile și reacțiile reciproce ale anumitor corpuri și ale mediului material, cum ne-ar putea spune ceva despre însăși esența alcătuirii lor ? Acțiunea nu s-ar putea desfășura în ireal. Despre un spirit născut pentru speculație sau pentru visare aș putea admite că rămâne în afara realității, că o deformează și o transformă, poate chiar că a creat-o, așa cum creăm figurile de oameni și de animale pe care fantezia noastră le decupează în norii de pe cer. Dar o inteligență orientată spre acțiunea care se va efectua și spre reacția ce va urma, palpându-și obiectul spre a-i recepta impresia mobilă, este o inteligență care atinge ceva din absolut. Nu ne-ar fi venit nicicând ideea de a pune la îndoială valoarea absolută a cunoașterii dacă filosofia nu ne-ar fi arătat de ce contradicții se lovește speculația noastră, în ce impas ajunge. Dar aceste

dificultăți, aceste contradicții se ivesc pentru că aplicăm formele obișnuite ale gândirii unor obiecte asupra cărora industria noastră nu s-a exercitat și pentru care încă nu ne-am elaborat cadrele. Cunoașterea intelectuală, în măsura în care se referă la un anumit aspect al materiei neînsufleţite, trebuie, dimpotrivă, să ne prezinte întipărirea fidelă a acestui obiect particular. Ea nu se relativizează decât dacă pretinde că prezintă viața, adică tocmai ceea ce a făcut întipărirea.

*

Și atunci trebuie să renunțăm la cercetarea aprofundată a naturii vieții ? Trebuie să luăm în considerare reprezentarea mecanicistă pe care intelectul ne-o va oferi despre ea, reprezentare artificială și simbolică, pentru că restrânge activitatea totală a vieții la forma unei anumite activități umane, care nu este decât o manifestare parțială și locală a vieții, un efect sau un reziduu al activității vitale ? Da, ar trebui, dacă viața ar întrebuința toate virtualitățile ei psihice doar pentru a produce minți pure, adică dacă ar pregăti numai geometri. Dar linia de evoluție care ajunge la om nu este singura. Pe alte căi, divergente, s-au dezvoltat forme de conștiință care nu exprimă, ea însăși, mai puțin ceva imanent și esențial pentru mișcarea evolutivă. Apropiindu-le unele de altele, făcându-le apoi să fuzioneze cu inteligența, n-am obține oare, de astă dată, o conștiință coextensivă vieții și capabilă – întorcându-se brusc împotriva imboldului vital pe care îl simte în spate – să obțină o viziune integrală, deși neîndoielnic evanescentă ?

Se va spune că, chiar astfel, nu ne depășim inteligența, fiindcă tocmai cu ajutorul ei, prin ea, mai primim și alte forme de conștiință. Și am avea dreptul s-o spunem, dacă ar fi vorba de o inteligență pură, dacă n-ar fi rămas împrejurul gândirii noastre conceptuale și logice o nebulozitate alcătuită chiar din substanța pe seama căreia s-a format nucleul luminos numit inteligență. În ea se află anumite puteri complementare ale intelectului, puteri despre care nu avem decât un sentiment confuz când rămânem închiși în noi, dar care se vor lumina și distinge când se vor găsi ele însele la lucru, ca să spunem așa, în evoluția naturii. Ele vor afla astfel ce efort au de făcut pentru a crește și a se extinde în sensul însuși al vieții.

*

S-a spus că *teoria cunoașterii* și *teoria vieții* ni se par inseparabile. O teorie a vieții, care nu se însoțește de o critică a cunoașterii, este obligată să accepte ca atare conceptele puse la dispoziție de intelect: de voie, de nevoie, trebuie să închidă faptele în cadre preexistente pe care le socotește definitive. Teoria vieții dobândește astfel un simbolism comod, chiar necesar poate științei pozitive, dar nu unei viziuni directe asupra obiectului său. Pe de altă parte, o teorie a cunoașterii

care nu reașază inteligența în evoluția generală a vieții nu ne va spune nici cum s-au constituit cadrele cunoașterii, nici cum putem să le lărgim sau să le depășim. Trebuie ca aceste două domenii de cercetare, teoria cunoașterii și teoria vieții, să se unească și, printr-un proces circular, să se stimuleze continuu.

Printr-o metodă mai sigură, mai apropiată de experiență, ele vor putea să rezolve marile probleme puse de filosofie. Căci, dacă ar reuși în întreprinderea lor, teoria cunoașterii și teoria vieții ne-ar înfățișa formarea inteligenței și, prin aceasta, geneza materiei, a cărei configurație o schițează inteligența noastră. Ele ar scormoni până la obârșia naturii și a spiritului. Ar substitui falsului evoluționism al lui Spencer – care constă în îmbucătățirea realității actuale în mici fragmente nu mai puțin evoluate, apoi în recompunerea lor din aceste fragmente, acceptând astfel anticipat ceea ce abia trebuia demonstrat – un evoluționism adevărat, în care realitatea ar fi urmărită în nașterea și creșterea ei.

Dar o filosofie de acest fel nu se va face într-o zi. Spre deosebire de sistemele propriu-zise – fiecare fiind o creație de geniu și prezentându-se ca un întreg pe care îl accepți sau îl respingi – o asemenea filosofie nu se va putea constitui decât prin efortul colectiv și progresiv al multor gânditori și al multor observatori care se completează și se corectează între ei. Nici prezentul studiu nu intenționează să rezolve toate marile probleme deodată. El ar vrea doar să definească metoda și să facă a se întrezări, în câteva puncte esențiale, posibilitatea de a o aplica. (...)

Capitolul 1

DESPRE EVOLUȚIA VIEȚII. MECANICISM ȘI FINALITATE

Existența de care suntem cel mai siguri și pe care o cunoaștem cel mai bine este incontestabil a noastră, căci despre toate celelalte obiecte avem noțiuni pe care le vom putea considera ca exterioare și superficiale, în timp ce pe noi înșine ne percepem interior, profund. Și ce constatăm atunci ? În acest caz privilegiat, care este înțelesul exact al cuvântului „a exista“ ? Reamintim în câteva cuvinte concluziile unei lucrări anterioare.

Constat mai întâi că trec de la o stare la alta. Mi-e cald sau frig, sunt vesel sau trist, lucrez sau nu fac nimic, privesc la ceea ce mă înconjoară sau mă gândesc la altceva. Senzații, sentimente, acte de voință, reprezentări, iată schimbările între care se împarte existența mea și care o colorează rând pe rând. Deci mă schimb neîncetat. Dar aceasta nu spune destul. Schimbarea este mult mai radicală decât se credea la început. Eu vorbesc într-adevăr despre fiecare dintre stările mele ca și cum ar forma un tot. Spun că mă schimb, dar schimbarea îmi pare a consta în trecerea de la o stare la următoarea: despre

fiecare stare în parte îmi place să cred că rămâne ceea ce este în tot timpul când se produce. Totuși, un ușor efort de atenție îmi va dezvălui că nu există efect, reprezentare sau act de voință care să nu se schimbe în orice moment; dacă o stare sufletească încetează de a varia, durata ei încetează de a mai curge. Să luăm cea mai stabilă dintre stările interne, percepția vizuală a unui obiect exterior imobil. Obiectul poate rămâne mult și bine același, pot eu să-l privesc mult și bine din aceeași parte, sub același unghi, în aceeași zi: imaginea pe care o am nu diferă mai puțin de aceea pe care tocmai am văzut-o, fie și numai pentru că am îmbătrânit cu o clipă. Memoria mea este aceea care împinge un lucru oarecare din trecutul imediat, în prezentul imediat. Înaintând în timp, starea mea sufletească se umple mereu de durata pe care o adună; cum s-ar spune, ea se comportă ca un bulgăre de zăpadă care, rostogolindu-se, crește de la sine. Cu atât mai mult face ea parte dintre stările cele mai intime, senzații, afecte, dorințe etc., care nu corespund, ca o simplă percepție vizuală, unui obiect exterior invariabil. Dar este comod să nu dăm atenție schimbărilor neîntrerupte și să nu le remarcăm decât atunci când devin destul de mari pentru a imprima corpurilor o nouă atitudine, iar atenției o direcție nouă. Exact în acest moment se consideră că s-a schimbat starea. Adevărul este că ea se schimbă neîncetat și că starea însăși ține de domeniul schimbării.

Adică nu există o deosebire esențială între trecerea de la o stare la alta și stăruința în aceeași stare. Dacă starea ce „rămâne aceeași“ este mai variată decât se crede, invers, trecerea de la o stare la alta se aseamănă mai mult decât ne închipuim unei aceleiași stări care se prelungește; tranziția este continuă. Dar tocmai pentru că închidem ochii asupra neîncetatei variații a fiecărei stări psihologice, suntem obligați – când variația a devenit atât de însemnată, încât ni se impune atenției – să considerăm că este ca și cum o stare nouă s-ar fi suprapus peste precedente. De aici presupunerea că și ea, la rându-i, rămâne invariabilă și așa la nesfârșit. Aparenta discontinuitate a vieții psihice ține, deci, de faptul că atenția noastră se fixează asupra ei printr-o serie de acte discontinui; unde nu există decât o pantă lină, credem că percepem – urmând linia frântă a actelor de atenție – treptele unei scări. Este drept că viața noastră psihică e plină de neprevăzut. Survin mii de incidente care par rupte de ceea ce le precede și prin nimic legate de ceea ce le urmează. Dar discontinuitatea apariției lor se desprinde din continuitatea unui fond pe care se conturează și căruia îi datorează chiar intervalele ce le separă: acestea sunt ca loviturile de timpan care izbucnesc din când în când într-o simfonie. Atenția noastră se fixează asupra lor, pentru că o fac mai curioasă, dar fiecare este purtat de masa fluidă a existenței noastre psihice în ansamblu. Fiecare dintre ele nu e decât punctul cel mai bine luminat, dintr-o zonă instabilă care cuprinde tot ce simțim, gândim, vrem, tot ceea ce suntem la un moment dat. Tocmai această întreagă zonă reprezintă, în realitate, starea noastră.

Or, se poate spune că nişte stări astfel definite nu sunt elemente distincte. Ele se continuă unele pe altele, într-o scurgere fără sfârşit.

Dar, cum atenţia noastră le-a deosebit şi separat artificial, ea este obligată apoi să le unească din nou printr-o relaţie artificială. Ea închipuie astfel un *eu* amorf, indiferent, imuabil, pe fondul căruia vor defila ori se vor înşirui stările psihice pe care le-am instituit în entităţi independente. Unde există o fluiditate de nuanţe fugitive ce se întrepătrund, atenţia percepe culori distincte şi, ca să spunem aşa, solide, care se înşiruie precum perlele într-un colier; puterea lui constă în aceea că reprezintă un fir, nu mai puţin solid, ce ţine perlele la un loc. Dar dacă acest substrat incolor se colorează mereu prin ceea ce îl ascunde, în indeterminarea lui el este pentru noi ca şi inexistent. Or, noi nu percepem sigur decât ceea ce e colorat, adică stările psihice. La drept vorbind, acest „substrat" nu este o realitate; pentru conştiinţa noastră el e un simplu semn menit să-i amintească mereu caracterul artificial al operaţiunii prin care atenţia alătură o stare alteia şi în care se manifestă o continuitate. Dacă existenţa noastră s-ar compune din stări separate, a căror sinteză o face un „eu" nepăsător, substratul respectiv n-ar avea pentru noi durată. Căci un eu care nu se schimbă, nu durează, iar o stare psihică ce rămâne identică cu sine însăşi, cât timp nu este înlocuită de starea următoare, nu mai durează. Atunci degeaba vom înşirui stările pe baza eului care le susţine, nicicând aceste solide înşirate pe ceva solid nu vor da o durată care curge. Adevărul este că se obţine astfel o imitaţie a vieţii interioare, un echivalent static care va corespunde mai bine cerinţelor de logică a limbajului tocmai pentru că se va elimina timpul real. Cât despre viaţa psihică, aşa cum se desfăşoară ea sub simbolurile care o maschează, se percepe lesne că timpul este însăşi stofa din care se compune.

De altfel, nu există o stofă mai rezistentă şi nici mai palpabilă. Căci durata noastră nu este o clipă ce înlocuieşte pe alta: într-un asemenea caz n-ar exista niciodată decât prezent, nu o prelungire a timpului actual, nici evoluţie sau durată concretă. Durata este progresul continuu al trecutului care macină viitorul şi creşte înaintând. Din moment ce trecutul creşte neîncetat, el se şi conservă în aceeaşi măsură. Memoria, cum am încercat s-o dovedim, nu este o însuşire a clasării amintirilor într-un sertar sau de înscriere a lor într-un registru. Nu există registru, nici sertar, propriu-zis nu există aici nici o însuşire, căci aceasta se exercită cu intermitenţe, când vrea sau când poate, în timp ce îngrămădirea trecutului peste trecut se succede fără încetare. În realitate, trecutul se conservă de la sine, automat. Întreg, fără îndoială, el ne urmează în orice clipă; ceea ce am simţit, am gândit, ceea ce am vrut încă din copilărie se află aici, asupra prezentului cu care vrea să se întâlnească, împingând uşa conştiinţei care ar vrea să-l ţină afară. Mecanismul cerebral este făcut tocmai să-l refuleze aproape în întregime în subconştient şi să nu admită în conştiinţă decât ceea ce este de natură să

lumineze situația prezentă, să sprijine acțiunea ce se pregătește să facă, în fine, o treabă *folositoare*. Cel mult prin contrabandă, unele amintiri de lux vor trece ușa întredeschisă. Acești mesageri ai inconștientului ne atrag atenția asupra a ceea ce târâm după noi fără s-o știm. Dar chiar și atunci când nu avem o idee clară despre aceasta, simțim vag că trecutul nostru rămâne prezent. Într-adevăr, ce suntem noi, ce este *caracterul* nostru, dacă nu condensarea istoriei trăite după naștere, ba chiar înaintea nașterii, pentru că aducem cu noi înclinații prenatale ? Fără îndoială, nu gândim decât cu o mică parte a trecutului nostru; dar dorim, vrem, acționăm cu întregul nostru trecut, inclusiv cu arcuirea de suflet originală. Trecutul nostru se manifestă deci în noi integral din impuls și sub formă de tendință, deși numai o mică parte devine reprezentare.

Din această supraviețuire a trecutului rezultă imposibilitatea, pentru conștiință, de a trece de două ori prin aceeași stare. În zadar sunt circumstanțele aceleași, ele nu acționează asupra aceleiași persoane, căci o surprind într-un nou moment al istoriei sale. Personalitatea noastră, care se luptă în fiecare clipă cu experiența acumulată, se schimbă fără încetare. Schimbându-se, ea împiedică o stare, fie și identică sieși la suprafață, de a se repeta vreodată în profunzime. Tocmai de aceea durata noastră este ireversibilă. Nu am putea să-i retrăim vreo porțiune, căci ar trebui să începem prin a șterge amintirea a tot ce a urmat. Am putea, la nevoie, să ștergem această amintire din inteligența noastră, dar nu din voința noastră.

Astfel, personalitatea noastră crește, se mărește, se coace neîncetat. Fiecare din momentele sale este ceva nou care se adaugă la ceea ce era dinainte. Să mergem mai departe: nu este doar nou, ci și inepuizabil. Fără îndoială, starea mea actuală se explică prin ceea ce era mai mult în mine și prin ceea ce acționează asupra mea imediat. Analizând-o, nu voi găsi elemente în ea. Dar o inteligență, chiar supraomenească, n-ar fi putut să prevadă forma mai simplă, indivizibilă, care dă acestor elemente cu totul abstracte organizarea concretă. Căci a prevedea înseamnă a proiecta în viitor ceea ce s-a perceput în trecut sau a-și reprezenta pentru mai târziu o nouă așezare, într-o altă ordine, a elementelor percepute. Dar ceea ce n-a fost niciodată perceput și este în același timp simplu, este obligatoriu imprevizibil. Or, tocmai acesta este cazul fiecăreia dintre stările noastre, considerată ca moment al unei istorii în desfășurare: ea este simplă și nu se poate să fi fost percepută întrucât concentrează în individualitatea sa tot ce este perceput, la care se alătură ceea ce adaugă prezentul. Este un moment original al unei nu mai puțin originale istorii.

Portretul finisat se explică prin fizionomia modelului, prin natura artistului, prin culorile diluate pe paletă; dar cunoscând chiar ceea ce îl explică, nimeni, nici chiar artistul, nu va putea să prevadă exact ce va fi portretul, căci a-l prezice ar însemna a-l produce înainte de a-l fi produs, ipoteză absurdă care se anulează

singură. Așa e pentru momentele vieții noastre, ai cărei făurari suntem noi înșine. Fiecare dintre ele este un fel de creație. Și, așa cum talentul pictorului se formează sau se deformează, în orice caz se modifică, chiar sub influența operelor produse, la fel fiecare din stările noastre, pe măsură ce ies din noi, ne modifică personalitatea, fiind forma nouă pe care ne-o dăm. Este deci îndreptățit să spunem că ceea ce facem depinde de ceea ce suntem: dar trebuie adăugat că suntem, într-o anumită măsură, ceea ce facem și că ne creăm continuu pe noi înșine. Această creație de sine prin sine este cu atât mai completă, cu cât judecăm mai bine asupra a ceea ce facem. Căci rațiunea nu procedează aici, ca în geometrie, unde premisele sunt date o dată pentru toate, impersonale, și unde o concluzie impersonală se impune. Aici dimpotrivă, aceleași rațiuni vor putea dicta unor persoane diferite sau aceleiași persoane, în momente diferite, acte cu totul diferite, deși la fel de raționale. La drept vorbind, ele nu sunt în întregime aceleași rațiuni, pentru că nu aparțin aceleiași persoane, nici aceluiași moment. De aceea, nu se poate opera asupra lor *in abstracto*, din afară, ca în geometrie, nici nu se pot rezolva pentru altul problemele puse de viață. Fiecăruia îi revine rezolvarea lor din interior, pe socoteala lui. Dar nu vom aprofunda această chestiune. Căutăm doar sensul exact pe care îl dă conștiința noastră cuvântului „a exista" și constatăm că, pentru o ființă conștientă, a exista înseamnă a se schimba, a se schimba înseamnă a se maturiza, a se maturiza înseamnă a se autocrea nelimitat. Se pot spune atâtea despre existență în general ?

Orice obiect material prezintă caracteristici inverse față de cele pe care le-am enumerat. Sau rămâne ceea ce este sau, dacă se schimbă sub influența unei forțe exterioare, ne reprezentăm schimbarea ca pe o deplasare a părților care, ele însele nu se schimbă. Dacă părțile se schimbă totuși, le vom fragmenta și pe ele, la rându-le. Vom coborî astfel până la moleculele din care sunt compuse fragmentele, până la atomii constitutivi ai moleculelor, până la corpusculele de atomi, până la „imponderabilul" în sânul căruia corpusculele s-ar forma printr-o turbionare. În fine, vom împinge diviziunea sau analiza până unde va fi nevoie. Nu ne vom opri decât în fața imuabilului.

În continuare, să spunem că obiectul compus se schimbă prin deplasarea părților sale componente. Dar când o parte și-a părăsit poziția, n-o împiedică nimic să și-o reia. Un grup de elemente care a trecut printr-o stare poate deci să revină la ea, dacă nu de la sine, cel puțin ca urmare a unei cauze exterioare ce pune totul la loc. Aceasta înseamnă că o stare a grupului se va putea repeta de câte ori vrea și deci grupul nu îmbătrânește. El nu are istorie.

Astfel, aici nu se creează nimic, atât în ceea ce privește forma, cât și materia. Ceea ce va fi grupul este deja prezent în ceea ce este el, adică în toate punctele universului cu care se presupune a fi în raport. O inteligență supraomenească ar calcula, pentru orice moment al timpului, poziția oricărui punct al sistemului în

spațiu. Și cum nu există nimic altceva, în forma totului, decât așezarea părților, formele viitoare ale sistemului sunt teoretic vizibile în configurația sa prezentă.

Toată credința noastră în obiecte, toate operațiile noastre asupra sistemelor pe care știința le distinge, se sprijină efectiv pe ideea că timpul nu le erodează. Am atins această chestiune într-o lucrare anterioară. Vom reveni la ea în cursul acestui studiu. Pentru moment să ne limităm la observația că timpul abstract *t*, atribuit de știință unui obiect material sau unui sistem izolat, nu constă decât într-un număr determinat de *simultaneități* sau, mai general, de *corespondențe*, și că numărul rămâne același, oricare ar fi natura intervalelor ce separă corespondențele. Chestiunea acestor intervale nu se pune niciodată, când e vorba de materia brută; sau, dacă sunt luate în considerare, se face pentru a remarca noi corespondențe în care putem include tot ce vrem. Bunul simț, care nu se ocupă decât de obiecte separate – ca știința însăși, de altfel, care nu are în vedere decât sisteme izolate – se situează la extremitățile intervalelor și nu de-a lungul lor. Tocmai de aceea se poate presupune că fluxul timpului capătă o rapiditate infinită, pe care trecutul, prezentul și viitorul obiectelor materiale sau ale sistemelor izolate ar fi desfășurat-o dintr-o dată în spațiu: nu ar exista nimic de schimbat nici în formulele savantului, nici chiar în limbajul bunului simț. Numărul *t* ar însemna mereu același lucru. El ar mai indica același număr de corespondențe între stările obiectelor sau ale sistemelor și punctele liniei trasate, care ar fi acum „cursul timpului“.

Totuși, succesiunea este un fapt incontestabil chiar în lumea materială. Raționamentele noastre asupra sistemelor izolate conchid eronat că istoria trecută, prezentă și viitoare a fiecăreia dintre ele s-ar putea desfășura dintr-o dată, în evantai; această istorie se derulează treptat, ca și cum ar avea o durată analoagă cu a noastră. Dacă doresc să-mi prepar o sticlă de apă îndulcită trebuie să aștept să se topească zahărul. Acest fapt neînsemnat este plin de învățăminte. Căci timpul pe care îl am de așteptat nu mai este acel timp matematic care se aplică la fel de bine de-a lungul întregii istorii a lumii materiale, chiar când el se desfășoară dintr-o dată în spațiu. El coincide cu nerăbdarea mea, adică cu o anumită porțiune a duratei mele în mine, care nu se poate lungi sau restrânge după cum mi-i voia. Nu mai e vorba de ceea ce este gândit, ci de ceea ce este trăit.

Nu mai este o relație, este absolutul. Ce-ar fi de spus, dacă nu că sticla de apă, zahărul și procesul de dizolvare a zahărului în apă sunt, fără îndoială, abstracții, iar *Totul* din care au fost decupate de simțurile și intelectul meu evoluează poate ca o conștiință ?

Desigur, operația prin care știința izolează și închide un sistem nu este o operație cu totul artificială. Dacă ea n-ar avea un temei obiectiv, nu s-ar explica faptul că este indicată în anumite cazuri, dar imposibilă în altele. Vom vedea că materia are tendința de a constitui sisteme ce pot fi izolate și tratate geometric.

Tocmai prin această tendinţă o vom şi defini. Dar nu este decât o tendinţă. Materia nu merge până la capăt, iar izolarea nu este niciodată completă. Dacă ştiinţa merge până la capăt şi izolează complet, este pentru comoditatea studiului. Ea subînţelege că sistemul, zis izolat, rămâne supus anumitor influenţe exterioare. Ea pur şi simplu le lasă deoparte, fie pentru că le consideră destul de slabe pentru a le neglija, fie pentru că îşi rezervă dreptul de a le lua în considerare mai târziu. Nu este mai puţin adevărat că aceste influenţe sunt tot atâtea fire care leagă sistemul de unul mai vast, pe acesta de un al treilea ce le înglobează pe amândouă, şi aşa mai departe, până se ajunge la sistemul cel mai obiectiv izolat şi cel mai independent dintre toate, sistemul solar în ansamblu. Dar chiar şi aici izolarea nu este absolută. Soarele nostru iradiază căldură şi lumină dincolo de planeta cea mai îndepărtată. Şi, pe de altă parte, el se mişcă antrenând cu el planetele şi sateliţii lor, într-o direcţie determinată. Firul care îl leagă de restul universului este, fără îndoială, solid. Totuşi, de-a lungul aceluiaşi fir se transmite, până la cea mai mică porţiune a lumii în care trăim, durata imanentă întregului univers.

Universul durează. Pe măsură ce vom aprofunda natura timpului, vom înţelege că durata înseamnă invenţie, creaţie de forme, elaborare continuă a absolut noului. Sistemele delimitate de ştiinţă nu durează decât pentru că sunt indisolubil legate de restul universului. Este adevărat că în universul însuşi trebuie să distingem, cum vom arăta mai departe, două mişcări opuse, una „descendentă", alta „ascendentă". Prima nu face decât să deruleze un sul gata pregătit. Ea s-ar putea desfăşura, în principiu, aproape instantaneu, ca determinată de un resort ce se destinde. Dar a doua, care corespunde unei activităţi interne de maturizare sau de creaţie, durează prin definiţie şi îşi impune ritmul faţă de prima, de care este inseparabilă.

Deci, nimic nu ne împiedică să atribuim sistemelor pe care ştiinţa le izolează, o durată şi, prin aceasta, o formă de existenţă asemănătoare cu a noastră, dacă sunt reintegrate în Tot. Dar trebuie reintegrate în el. Şi la fel s-ar putea spune, *a fortiori*, despre obiectele delimitate de percepţia noastră. Contururile distincte pe care le atribuim unui obiect şi care îi conferă individualitatea nu constituie decât schiţa unui anume gen de *influenţă* pe care am putea s-o exercităm într-un anumit punct al spaţiului: este planul eventualelor noastre acţiuni trimis ochilor noştri, ca printr-o oglindă, când percepem suprafeţele şi muchiile lucrurilor. Suprimaţi această acţiune şi deci marile căi pe care şi le croieşte înainte, prin percepţie, în încâlceala realului; individualitatea corpului se va resorbi în interacţiunea universală care este, neîndoielnic, realitatea însăşi.

*

Am luat în considerare obiectele materiale la întâmplare. Nu există oare şi obiecte privilegiate ? Arătam cum corpurile neînsufleţite sunt croite din stofa

naturii printr-o *percepție* ale cărei foarfece urmează parcă punctat liniile pe care le va urma *acțiunea*. Dar corpul care va exercita această acțiune, corpul care, înainte de a săvârși acțiuni reale, proiectează asupra materiei planul acțiunilor sale virtuale, corpul ce nu are decât să îndrepte organele lui senzoriale asupra fluxului realului pentru a-l face să cristalizeze în forme definite și să creeze astfel celelalte corpuri, *corpul viu*, în sfârșit, este el un corp ca celelalte ?

Fără îndoială, el constă dintr-o parte de întindere legată cu restul întinderii, solidară cu Totul, subordonată acelorași legi fizice și chimice care guvernează orice altă parte a materiei. Dar, în timp ce subdivizarea materiei în corpuri izolate este corelată cu percepția noastră, în timp ce constituirea sistemelor închise de puncte materiale este corelată cu știința noastră, corpul viu a fost izolat și închis de natura însăși. El se compune din părți eterogene care se completează unele pe altele. El îndeplinește funcții diverse care se implică unele pe altele. El este un *individ* și despre nici un alt obiect, nici chiar despre un cristal, nu se poate spune același lucru, întrucât un cristal nu are nici eterogenitatea părților, nici diversitatea funcțiilor. Neîndoios, este dificil de stabilit, chiar într-o lume organizată, ce este și ce nu este individ. Dificultatea era mare încă din regnul animal; ea devine aproape de nedepășit când e vorba de regnul vegetal. Ea are cauze profunde, asupra cărora vom insista mai departe. Se va vedea că individualitatea presupune o infinitate de trepte și că nicăieri, nici chiar la om, ea nu s-a realizat pe deplin. Dar acesta nu este un motiv pentru a refuza să vedem în ea o proprietate specifică vieții. Aici biologul, care acționează ca un geometru, triumfă prea lesne asupra neputinței noastre de a da individualității o definiție precisă și generală. O definiție perfectă nu se aplică decât unei realități înfăptuite; or, proprietățile vitale nu sunt niciodată realizate în întregime, ci sunt întotdeauna pe cale de înfăptuire. Ele sunt mai puțin *stări* decât *tendințe*. Iar o tendință nu atinge tot ce urmărește decât dacă nu este contracarată de nici o altă tendință: cum s-ar prezenta acest caz în domeniul vieții, unde există întotdeauna, cum vom arăta, implicații reciproce ale tendințelor antagoniste ? Îndeosebi în cazul individualității nu se poate spune că, dacă tendința spre individuație este pretutindeni prezentă în lumea organizată, ea este pretutindeni combătută de tendința spre reproducere. Căci într-o individualitate perfectă ar trebui ca nici o parte detașată de organism să nu poată trăi separat. Dar atunci reproducerea ar deveni cu neputință. Ce este ea, într-adevăr, dacă nu reconstituirea unui organism nou cu ajutorul unui fragment desprins din cel vechi ? Individualitatea își găzduiește deci potrivnicul în sine. Însăși nevoia ei de a se perpetua în timp o condamnă să nu fie niciodată completă în spațiu. Revine biologului ca în fiecare caz particular să împace cele două tendințe. Deci, în zadar i se cere o definiție a individualității, formulată definitiv, pentru toate cazurile și aplicabilă automat.

Dar prea adesea se gândește despre lucrurile vii ca despre cele neînsuflețite. Nicăieri nu este confuzie mai vădită decât în discuțiile despre individualitate. Ni se arată segmentele unui *Lumbriculus* regenerându-și extremitățile și trăind apoi ca tot atâția indivizi independenți, o *Hydra* ale cărei fragmente devin tot atâtea hidre noi, un ou de Ursin ale cărui bucăți dezvoltă embrioni întregi; deci, ne întrebăm noi, unde era individualitatea oului, a hidrei sau a viermelui ? Din faptul că acum există mai multe individualități nu rezultă că nu a existat o individualitate unică. Recunosc că, atunci când am văzut mai multe sertare căzând dintr-o mobilă, n-am mai avut dreptul să spun că mobila respectivă era o piesă dintr-o bucată. Dar fapt este că nu se poate obține nimic mai mult în prezent, decât în trecut, din această mobilă și că, dacă e tăcută din mai multe părți eterogene acum, era astfel de la fabricare. Și mai general, corpurile anorganice – care sunt cele de care avem nevoie pentru acțiune și pe care ne-am modelat felul de gândire – sunt guvernate de o lege simplă: „prezentul nu conține nimic mai mult decât trecutul și ceea ce se găsește în efect era de la cauză“. Dar, presupunând că un corp organizat are ca specific să crească și să se schimbe neîncetat, cum o dovedește observația cea mai superficială n-ar exista nimic uimitor în faptul că el a fost la început *unul* și apoi *mai mulți*. Reproducerea organismelor unicelulare constă tocmai în aceasta: ființa vie se divide în două jumătăți, fiecare dintre ele fiind un individ complet. Este adevărat că la animalele mai complexe natura localizează în celulele numite sexuale, aproape independente, puterea de a produce totul din nou. Dar ceva din această putere poate rămâne difuz în restul organismului, cum o dovedesc fenomenele de regenerare, și se admite că, în anumite cazuri speciale, proprietatea se păstrează întreagă în stare latentă și se manifestă cu primul prilej. La drept vorbind, ca să pot susține teza individualității nu trebuie ca organismul să nu se poată scinda în fragmente viabile. Ajunge ca el să prezinte o anumită sistematizare a părților înaintea fragmentării, și ca sistematizarea să tindă la reproducerea în fragmente separate. Or, aceasta este tocmai ce observăm în lumea organizată. Conchidem deci că individualitatea nu este niciodată perfectă, că este adesea greu, imposibil de spus ce este și ce nu este individ, dar pentru aceasta viața nu caută mai puțin individualitatea și tinde să constituie sisteme naturale izolate, închise. Prin aceasta o ființă vie se deosebește de tot ceea ce percepția sau știința noastră izolează ori închide artificial. Ar fi deci nedrept să-l comparăm cu un *obiect*. Dacă vrem să căutăm în lumea neorganizată un termen de comparație, ar trebui să asemuim organismul viu nu cu un anumit obiect material, ci mai curând cu totalitatea universului material. Este adevărat că o asemenea comparație n-ar prea folosi, căci o ființă vie este o ființă observabilă, în timp ce tot universul este construit sau reconstruit prin gândire. Dar cel puțin atenția noastră s-ar concentra astfel asupra caracterului esențial al organizării. Ca și universul în ansamblu, ca fiecare ființă conștientă în parte, organismul ce

trăiește este un lucru care durează. Trecutul său se prelungește în prezentul său, unde rămâne actual și activ. S-ar înțelege de aici că trece prin faze bine ordonate, că își schimbă vârsta, în fine, că are o istorie ? Dacă iau în considerare mai ales corpul meu, constat că, asemenea conștiinței, el se maturizează treptat, din copilărie până la bătrânețe; ca și mine, el îmbătrânește. Ba chiar maturitatea și bătrânețea nu sunt, propriu-zis, decât atributele corpului meu; numai printr-o metaforă dau același nume schimbărilor care corespund persoanei mele conștiente. Acum, dacă mă mișc de sus în jos pe scara ființelor vii, dacă trec de la una din cele mai diferențiate, la una dintre cele mai puțin diferențiate, de la organismul pluricelular al omului la organismul unicelular al Infuzorului, regăsesc în această celulă simplă același proces de îmbătrânire. Infuzorul moare la capătul unui număr de diviziuni și dacă, modificând mediul, se poate întârzia momentul în care o întinerire prin conjugare devine necesară, el nu poate fi întârziat la nesfârșit. E drept că între cele două cazuri extreme, în care organismul este pe deplin individualizat, se găsesc numeroase altele în care individualitatea este mai puțin vădită și în care, deși există neîndoielnic îmbătrânire undeva, nu s-ar putea spune cu siguranță ce îmbătrânește. Încă o dată, nu există o lege biologică universală care să se aplice ca atare automat, la orice organism viu. Nu există decât *direcții* în care viața își lansează speciile. Fiecare specie în parte, în chiar actul prin care se constituie, își afirmă independența, după cum are chef, se abate mai mult sau mai puțin de la direcție, uneori chiar urcă înapoi panta și pare a întoarce spatele direcției originale. Nu e nevoie să ni se arate că un arbore nu îmbătrânește, pentru că ramurile lui terminale sunt mereu la fel de tinere, mereu la fel de capabile să dea, prin muguri, noi arbori. Dar, într-un asemenea organism – care, de altfel, este mai curând o societate decât un individ – ceva îmbătrânește, chiar dacă n-ar fi decât frunzele și inima trunchiului. Și fiecare celulă în parte evoluează într-un anumit fel. *Pretutindeni* unde trăiește ceva, există deschis, undeva, un registru în care se înscrie timpul.

Se va spune că nu e decât o metaforă. Dar ține într-adevăr de esența mecanicismului să luăm drept metaforă orice expresie care atribuie timpului o acțiune eficace și o realitate proprie. În zadar ne arată observația nemijlocită că însuși fondul existenței noastre conștiente este memoria, adică prelungirea trecutului în prezent, durata activă și ireversibilă. În zadar ne dovedește raționamentul că, cu cât ne îndepărtăm mai mult de obiectele și sistemele izolate de bunul simț și de știință, cu atât mai mult ne confruntăm cu o realitate ce-și schimbă în ansamblu disponibilitățile intime, ca și cum o memorie care acumulează trecutul ar face cu neputință întoarcerea. Instinctul mecanic al spiritului este mai puternic decât raționamentul, mai puternic decât observația nemijlocită. Metafizicianul pe care îl purtăm inconștient în noi și a cărui prezență se explică, după cum vom vedea, prin însuși locul ocupat de om în lumea ființelor

vii, are cerințele sale statornice, explicațiile sale de-a gata, tezele sale neclintite: totul se reduce la negarea duratei concrete. *Trebuie* ca schimbarea să se reducă la un aranjament sau la un deranjament al părților, ca ireversibilitatea timpului să fie o aparență a ignoranței noastre, ca imposibilitatea întoarcerii în trecut să nu fie decât neputința omului de a pune lucrurile la loc. De aici, îmbătrânirea nu mai poate fi decât acumularea progresivă sau pierderea treptată a anumitor substanțe. Poate amândouă deodată. Timpul are exact tot atâta realitate pentru o ființă vie, cât și pentru o clepsidră cu nisip, la care rezervorul de sus se golește în timp ce rezervorul de jos se umple, iar situația poate fi adusă la loc întorcând clepsidra.

Ce-i drept, există un dezacord atât cu privire la ce se câștigă, cât și cu privire la ce se pierde între ziua nașterii și cea a morții. Se fac referiri insistente la creșterea continuă a volumului de protoplasma, de la nașterea celulei până la moartea ei. Mai verosimilă și mai profundă este teoria care orientează diminuarea asupra cantității de substanță nutritivă închisă în „mediul intern", în care organismul se reînnoiește, iar creșterea asupra cantității de substanțe reziduale neexcretate care, acumulându-se în corp, sfârșesc prin a-l „anchiloza". Totuși, trebuie declarată ca insuficientă – împreună cu un eminent microbiolog – orice explicație a îmbătrânirii, care nu ține seamă de fagocitoză ? Nu avem calitatea să rezolvăm noi chestiunea. Dar faptul că cele două teorii se pun de acord în susținerea acumulării sau a pierderii constante a unui anumit gen de materie, în timp ce, referitor la determinarea a ceea ce se pierde nu mai au mare lucru în comun, arată că explicația a fost dată *a priori*. Vom vedea din ce în ce mai bine, pe măsură ce vom avansa în studiul nostru, că, atunci când ne gândim la timp, nu este ușor să scăpăm de imaginea clepsidrei.

Cauza îmbătrânirii trebuie să fie mai profundă. Credem că există o continuitate neîntreruptă între evoluția embrionului și a organismului complet. Impulsul în virtutea căruia ființa vie crește, se dezvoltă și îmbătrânește este același care a făcut-o să traverseze fazele vieții embrionare. Dezvoltarea embrionului este o perpetuă schimbare de formă. Cel care ar vrea să noteze toate aspectele ei succesive s-ar pierde în infinit, cum se întâmplă când ai de-a face cu continuitatea. Viața este prelungirea acestei evoluții prenatale. Dovada constă în faptul că adesea este cu neputință de spus dacă avem de-a face cu un organism care îmbătrânește sau cu un embrion care continuă să evolueze: așa este cazul larvelor de insecte și de crustacee, de pildă. Pe de altă parte, într-un organism ca al nostru, crize precum pubertatea sau menopauza, care provoacă transformarea completă a individului, sunt perfect comparabile cu schimbările ce se săvârșesc în cursul vieții larvare sau embrionare; totuși, ele fac parte integrantă din îmbătrânirea noastră. Dacă se produc la o vârstă anumită și într-un timp care poate fi destul de scurt, nimeni nu va susține atunci că survin *ex abrupto*, din afară, pentru simplul

motiv că s-a atins o anume vârstă, așa cum luarea în armată se face la împlinirea vârstei respective. Este evident că o schimbare precum pubertatea se pregătește cu fiecare clipă de după naștere și chiar de dinainte de naștere și că îmbătrânirea ființei vii, până la această criză, constă, cel puțin în parte, în respectiva pregătire gradată. Pe scurt, ceea ce este vital în îmbătrânire reprezintă continuarea insesizabilă, infinit divizată, a schimbării formei. De altfel, este neîndoielnic că o însoțesc fenomene de destructurare organică. De ele se va lega explicația mecanicistă a îmbătrânirii. Ea va consemna simptomele de scleroză, acumularea gradată a substanțelor reziduale, hipertrofia protoplasmei din celulă. Dar sub aceste efecte vizibile se ascunde o cauză internă. Evoluția ființei vii, ca și aceea a embrionului, implică o înregistrare continuă a duratei, o persistență a trecutului în prezent și, drept urmare, cel puțin o aparență de memorie organică.

Starea prezentă a unui corp neînsuflețit depinde numai de ceea ce se întâmplă în clipa precedentă. Poziția punctelor materiale ale unui sistem definit și izolat de știință este determinată de poziția acelorași puncte în momentul imediat anterior. Cu alte cuvinte, legile care guvernează materia neorganizată sunt exprimabile, în principiu, prin ecuații diferențiale în care timpul (în sensul în care ia matematica acest termen) ar juca rolul de variabilă independentă. Stau lucrurile astfel cu legile vieții ? Își găsește starea unui corp viu explicația completă în starea imediat anterioară ? Da, dacă se convine *a priori* să asimilăm corpul viu cu alte corpuri din natură și să-l identificăm, convențional, cu sistemele artificiale asupra cărora acționează chimistul, fizicianul și astronomul. Dar în astronomie, în fizică și în chimie propoziția are un sens bine determinat: ea înseamnă că anumite aspecte ale prezentului, importante pentru știință, sunt calculabile în funcție de trecutul imediat. Nimic asemănător în domeniul vieții. Aici calculul se aplică, cel mult, asupra unor fenomene de *distrugere* organică. Dar creația organică – adică un ansamblu de fenomene evolutive care constituie pur și simplu viața – nu întrezărim cum am putea să o supunem unui tratament matematic. Se va spune că o asemenea neputință nu ține decât de ignoranța noastră. Dar ea se poate la fel de bine să arate că momentul actual al unui corp viu nu-și găsește rațiunea de a exista în momentul imediat anterior, că trebuie adăugat la acesta tot trecutul organismului, ereditatea lui, în sfârșit, ansamblul unei foarte îndelungi istorii. În realitate, tocmai a doua din aceste ipoteze exprimă starea actuală a științelor biologice și chiar direcția lor. Cât despre ideea conform căreia corpul viu ar putea fi abordat de un calculator supraomenesc cu aceleași procedee matematice ca și sistemul solar, ea este destinată a se împotmoli treptat într-o anumită metafizică ce a luat o formă mai exactă după descoperirile fizice ale lui Galilei, dar care – cum vom arăta – a fost dintotdeauna metafizica firească a spiritului uman. Claritatea ei aparentă, dorința noastră nerăbdătoare de a o confirma, graba cu care atâtea spirite excepționale o acceptă fără dovezi, în fine, toată seducția pe care o exercită

ea asupra gândirii noastre ar trebui să ne pună în gardă împotriva ei. Atractivitatea ideii ilustrează cu prisosință faptul că ea satisface o înclinație înnăscută. Dar, cum vom vedea mai departe, tendințele intelectuale înnăscute astăzi au cu totul alt rost decât să ne dea o explicație a vieții. Tocmai de împotrivirea unei asemenea tendințe ne ciocnim atunci când vrem să distingem între un sistem artificial și unul natural, între viu și ne-viu. Ea face să întâmpinăm aceeași dificultate în a gândi că ceea ce este organizat durează, iar neorganizatul nu. Și ce – se va replica –, susținând că starea unui sistem artificial depinde numai de starea lui în momentul precedent, nu faceți să intervină timpul, nu situați sistemul în interiorul duratei ? Iar pe de altă parte, trecutul care, după astfel de opinii, se asociază cu momentul actual al ființei vii, nu este preluat în întregime de memoria organică în momentul imediat anterior care, de atunci, devine cauza unică a stării prezente ? A vorbi astfel înseamnă să nu cunoști diferența fundamentală care separă timpul concret, de-a lungul căruia se dezvoltă un sistem real, și timpul abstract ce intervine în speculațiile noastre asupra sistemelor artificiale. Când spunem că starea unui sistem artificial depinde de ceea ce era el în momentul imediat anterior, ce înțelegem ? Nu există, nu se poate avea nici o clipă imediat anterioară unei clipe, cu atât mai mult cu cât nu există un punct matematic contiguu unui punct matematic. Clipa „imediat anterioară“ este, în realitate, aceea legată de clipa prezentă prin intervalul *dt*. Tot ce vrem să spunem este deci că starea prezentă a sistemului se definește prin ecuații în care intră coeficienți diferențiali precum de/dt, dv/dt, adică, în fond, viteze *prezente* și accelerații *prezente*. În cele din urmă este deci vorba numai de prezent, despre un prezent luat, ce-i drept, cu *tendința* sa. Și, de fapt, sistemele asupra cărora operează știința sunt într-un prezent instantaneu care se reînnoiește neîncetat, niciodată în durata reală, concretă, în care trecutul se conjugă cu prezentul. Când matematicianul calculează starea viitoare a unui sistem la capătul timpului *t*, nimic nu-l împiedică să presupună că, de aici încolo, universul material dispare, pentru a reapare dintr-o dată. Singurul care contează este momentul *t* – ceva care va fi un instantaneu pur. Ceea ce curge în interval, adică timpul real, nu contează și nu poate intra în calcul. Dacă matematicianul declară că se plasează în acest interval, este întotdeauna într-un anumit punct, într-un anumit moment, vreau să spun că el se transportă la extremitatea unui timp t', și atunci nu mai este vorba de intervalul ce merge până în T'. Dacă divizează intervalul în părți infinit de mici prin luarea în considerare a diferențialei *dt*, el exprimă prin aceasta că ia în considerare accelerații și viteze, adică numere care indică tendințe și care îngăduie calcularea stării sistemului la un moment dat; dar este vorba întotdeauna de un moment dat, vreau să spun fix, și nu de timpul care curge. Pe scurt, *lumea asupra căreia operează matematicianul este o lume care moare și renaște în fiecare clipă, aceeași la care se gândea Descartes când vorbea despre creație continuă*. Dar, în timpul astfel conceput,

cum să-ți reprezinți o evoluție, adică trăsătura caracteristică a vieții ? Evoluția implică o continuare reală a trecutului prin prezent, o durată care este *trăsătură de unire*. Cu alte cuvinte, cunoașterea unei ființe vii sau a unui *sistem natural* este o cunoaștere care se sprijină pe însuși intervalul duratei, în timp ce cunoașterea unui *sistem artificial* sau matematic nu se sprijină decât pe extremitate. Continuitatea schimbării, conservarea trecutului în prezent, durată adevărată – ființa vie pare deci să împărtășească aceste atribute cu conștiința. Se poate merge mai departe și să spunem că viața este invenție, ca activitatea conștientă, creație neîncetată ca și ea ? (...)

*

Să schițăm neîntârziat principiul demonstrației noastre. Spuneam că, de la origini, viața este continuarea unuia și aceluiași elan care s-a împărțit între linii de evoluție divergente. Ceva s-a mărit, ceva s-a dezvoltat printr-o serie de adăugiri care au fost tot atâtea creații. Chiar această dezvoltare a ajuns să se disocieze de tendințele ce nu puteau crește dincolo de un anumit punct, fără a deveni incompatibile. La o adică, nimic nu ne-ar împiedica să ne imaginăm un individ unic în care, printr-o serie de transformări distribuite pe mii de secole, s-ar fi desfășurat evoluția vieții. Sau, în lipsa unui individ unic, s-ar putea presupune o pluralitate de indivizi succedându-se într-o serie unilineară. În cele două cazuri evoluția n-ar fi luat, dacă se poate spune așa, decât o singură dimensiune. Dar evoluția s-a făcut în realitate prin mijlocirea a milioane de indivizi, în direcții divergente; fiecare dintre acestea, la rândul ei, ajungea la o răscruce de unde iradiau noi direcții, și tot așa, în continuare. Dacă ipoteza noastră este întemeiată și cauzele esențiale ce acționează de-a lungul acestor căi sunt de natură psihologică, ele trebuie să păstreze ceva comun, în ciuda divergenței efectelor, așa cum camarazii despărțiți de mult timp păstrează amintiri comune din copilărie. În zadar s-au produs bifurcații, ori s-au deschis căi colaterale, pe care elementele separate se dezvoltă independent; mișcarea părților s-a continuat tot datorită elementului primordial al totului. Ceva din tot trebuie deci să se păstreze în părți. Iar acest element comun va putea deveni perceptibil cumva, poate prin prezența unor organe identice la organisme foarte diferite. Pentru o clipă să presupunem că mecanismul este adevărat: evoluția se va fi făcut printr-o serie de accidente care s-au însumat succesiv, fiecare accident nou păstrându-se prin selecție dacă este avantajos sumei de accidente avantajoase anterioare, ce reprezintă forma actuală a ființei vii. Ce șansă ar fi, pentru ca prin două serii total diferite de accidente ce se acumulează, două evoluții total diferite să ajungă la rezultate similare ? Cu cât mai divergente vor fi cele două linii evolutive, cu atât mai mică va fi probabilitatea ca influențe accidentale externe sau variații accidentale in-

terne să fi determinat construcţia de aparate identice, mai ales că nu există urme ale unor asemenea aparate în momentul producerii bifurcaţiei. Această similitudine, dimpotrivă, ar fi naturală într-o ipoteză ca a noastră: ar trebui regăsit, până la ultimele pârâiaşe, ceva din impulsul primit la izvor. Mecanicismul pur ar fi deci vulnerabil, iar finalitatea, în sensul special în care o înţelegem, demonstrabilă într-o privinţă, dacă s-ar putea stabili că viaţa făureşte aparate identice, prin mijloace neasemănătoare, pe linii de evoluţie divergente. Puterea dovezii ar fi, de altfel, proporţională cu gradul de depărtare dintre liniile evolutive alese, şi cu gradul de complexitate al structurilor similare, care s-ar găsi pe aceste direcţii de evoluţie. (...)

*

Revenind astfel, după un lung ocol, la ideea de la care plecasem, aceea a unui *elan originar* al vieţii, trecând de la o generaţie de germeni la generaţia următoare prin mijlocirea organismelor dezvoltate care formează trăsătura de unire între germeni. Acest elan ce se conservă pe liniile de evoluţie între care se împarte, este cauza profundă a variaţiilor, cel puţin a celor care se transmit cu regularitate, care se adună, care creează specii noi. În general, când speciile au început a se diferenţia plecând de la o origine comună, ele îşi accentuează divergenţa pe măsură ce avansează în evoluţie. Totuşi, în puncte definite, ele vor putea şi vor trebui chiar să evolueze identic, dacă se acceptă ipoteza unui elan comun. (...)

Opera fabricată defineşte forma de lucru a fabricaţiei. Înţeleg prin aceasta că fabricantul regăseşte în produsul său exact ce a pus. Dacă vrea să facă o maşină, va pregăti piesele una câte una, apoi le va asambla: maşina va lăsa să i se vadă şi componentele şi asamblajul. Ansamblul rezultatului reprezintă aici ansamblul muncii şi fiecărei părţi a muncii îi corespunde o parte rezultatului.

Acum, eu recunosc că ştiinţa pozitivă poate şi trebuie să procedeze ca şi cum organizarea ar fi o muncă de acelaşi gen. Numai că această condiţie va avea influenţă asupra corpurilor organizate. Obiectul său nu este, într-adevăr, să ne dezvăluie fondul lucrurilor, ci să ne furnizeze cel mai bun mijloc de acţiune asupra lor. Or, fizica şi chimia sunt ştiinţe avansate, iar materia vie nu se supune acţiunii noastre decât în măsura în care o putem trata prin procedeele fizicii şi chimiei noastre. Organizarea nu va putea fi deci studiată ştiinţific decât în cazul în care corpul organizat a fost identificat cu o maşină. Celulele vor fi piesele maşinii, organismul va fi ansamblul. Iar lucrările elementare care au organizat părţile vor fi socotite ca elementele reale ale muncii care a organizat totul. Iată punctele de vedere ale ştiinţei. Orice altceva ţine, după opinia noastră, de punctul de vedere filosofic.

Pentru noi totalitatea unei mașini organizate reprezintă binele, mai exact totalitatea muncii organizatoare (ceea ce nu este adevărat decât cu aproximație), dar părțile mașinii nu corespund părților muncii, căci *materialitatea acestei mașini nu mai reprezintă un ansamblu de mijloace întrebuințate, ci un ansamblu de obstacole ocolite:* este mai curând o negare decât o realitate pozitivă. Astfel, după cum am arătat într-un studiu anterior, vederea este o putere ce ar aștepta, *îndreptățit*, o infinitate de lucruri inaccesibile privirii noastre. Dar o asemenea vedere nu se prelungește în acțiune; ea ar fi bună pentru o fantomă și nu pentru o ființă vie. Vederea unei ființe vii este vedere eficace, limitată la obiectele asupra cărora ființa poate acționa: este o vedere *canalizată*, iar aparatul vizual doar simbolizează munca de canalizare. În consecință, crearea aparatului vizual nu se explică mai bine prin asamblarea elementelor lui anatomice, decât s-ar explica săparea unui canal prin căratul pământului din care s-au făcut malurile lui. Teza mecanicistă ar consta în a spune că pământul a fost cărat căruță cu căruță; finalismul ar adăuga că pământul n-a fost descărcat la întâmplare, căruțașii au urmat un plan. Dar mecanicismul și finalismul s-ar înșela în aceeași măsură, căci canalul s-a făcut altfel.

Mai exact, noi comparăm procedeul prin care natura a construit un ochi cu actul simplu prin care ridicăm mâna. Dar noi am presupus că mâna nu întâlnește nici o rezistență. Să ne imaginăm că în loc să se miște în aer, mâna mea trece prin pilitură de fier care se comprimă și opune rezistență pe măsură ce mâna înaintează. La un moment dat, mâna își va fi epuizat efortul și exact în acest moment granulele de pilitură se vor fi suprapus și coordonat într-o formă determinată, aceea a mâinii care se oprește și a unei părți a brațului. Acum, să presupunem că mâna și brațul au rămas invizibile. Spectatorii vor căuta în chiar granulele de pilitură și în forțele interne ale grămezii explicația formei întipărite. Unii vor raporta poziția fiecărei granule la acțiunea pe care granulele vecine o exercită asupra ei: aceștia vor fi mecaniciștii. Alții vor vrea ca un plan de ansamblu să fi prezidat la detalierea acestei acțiuni elementare: sunt finaliștii. Dar adevărul este că a existat, pur și simplu, un act indivizibil, acela al mâinii traversând pilitura de fier: detaliile inepuizabile ale mișcării granulelor, ca și ordinea aranjamentului lor final, exprimă oarecum negativ această mișcare nedivizată, fiind forma globală a unei rezistențe și nu o sinteză de acțiuni pozitive elementare. De aceea, dacă se dă numele de „efect“ aranjării granulelor și cel de „cauză“ mișcării mâinii, se va putea spune, în cel mai rău caz, că totalitatea efectului se explică prin totalitatea cauzei, dar părților cauzei nu le vor corespunde nicidecum părțile efectului. Cu alte cuvinte, nici mecanicismul, nici finalismul nu vor fi la obiect și va trebui recurs la un mod de explicare *sui-generis*. Or, în ipoteza propusă de noi, raportul vederii cu aparatul vizual ar fi aproape ca acela al mâinii cu pilitura de fier care o modelează, o canalizează și îi limitează mișcarea.

Cu cât efortul mâinii este mai mare, cu atât ea merge mai departe în interiorul piliturii. Dar, oricare ar fi punctul în care se oprește instantaneu și automat granulele se echilibrează, se coordonează între ele. La fel pentru vedere și pentru organul său. Actul unitar care formează vederea progresează mai mult sau mai puțin, iar în plus materialitatea organului este formată dintr-un număr mai mult sau mai puțin important de elemente coordonate, dar ordinea este completă și perfectă. Ea n-ar putea fi parțială, pentru că, încă o dată, procesul real care îi dă naștere nu are părți. Nici mecanicismul, nici finalismul nu țin seama de aceasta și nu-i acordăm atenția cuvenită nici când ne uimim de minunata structură a unui instrument ca ochiul. La temeiul uimirii noastre se află mereu ideea că *numai o parte* din această ordine *ar putea* fi înțeleasă, că înțelegerea ei completă este un fel de favoare. Această favoare finaliștii și-au refuzat-o dintr-o dată, prin cauza finală; mecaniciștii vor s-o obțină treptat prin efectul selecției naturale; dar și unii, și alții văd în această ordine ceva pozitiv, iar în cauza ei ceva care se fracționează, ceva care conține toate gradele posibile de îndeplinire. În realitate, cauza este mai mult sau mai puțin puternică, dar nu-și poate produce efectul decât în bloc și plenar. După ce va merge mai mult sau mai puțin departe în sensul vederii, va da simplele acumulări pigmentare ale unui organism inferior, sau ochiul rudimentar al unui vierme marin (*Serpula*), sau ochiul diferențiat al lui *Alciope*, sau ochiul miraculos perfecționat al unei păsări, dar toate aceste organe, de complexitate foarte inegală, vor prezenta obligatoriu o coordonare egală. De aceea nu are importanță că două specii animale sunt foarte îndepărtate între ele: dacă la amândouă vederea a mers la fel de departe, ele vor avea același organ vizual, căci forma organului nu face decât să exprime măsura în care a fost obținut exercițiul funcționării.

Dar dacă vorbim de un mers al vederii, nu revenim la vechea concepție a finalității ? Așa ar fi, desigur, dacă acest mers ar pretinde reprezentarea, conștientă sau inconștientă, a unui scop de atins. Dar adevărul este că mersul se efectuează în virtutea elanului originar al vieții, că este implicat în chiar această mișcare și tocmai de aceea îl regăsim pe căile evoluției independente. Dacă am fi întrebați pentru ce și cum este el implicat în elanul originar, am răspunde că viața este, înainte de toate, o tendință spre acțiunea asupra materiei neînsuflețite. Sensul acestei acțiuni nu este predeterminat: de aici imprevizibila varietate a formelor pe care viața, evoluând, le seamănă în drumul său. Dar această acțiune prezintă întotdeauna, într-un grad mai mult sau mai puțin avansat, caracterul de contingență; ea implică cel puțin un rudiment de alegere. Or, o alegere presupune reprezentarea anticipată a mai multor acțiuni posibile. Trebuie deci ca pentru ființa vie să se contureze posibilități de acțiune, înaintea acțiunii propriu-zise. Percepția vizuală nu este altceva; contururile vizibile ale corpurilor sunt schița eventualei noastre acțiuni asupra lor. Vederea se va regăsi, deci, în grade diferite, la animalele cele mai diverse și se va manifesta prin aceeași complexitate de structură pretutindeni unde a atins același grad de intensitate.

MAX SCHELER

POZIȚIA OMULUI ÎN COSMOS[1]

– fragmente –

OMUL ȘI FUNDAMENTUL LUMII. ORIGINEA RELIGIEI. ORIGINEA METAFIZICII

Sarcina unei antropologii filosofice este (...) de a arăta exact cum rezultă din structura de bază a ființei umane (...) toate monopolurile specifice, prestațiile și operele omului, precum: limba, conștiința morală, unealta, arma, ideile de drept și nedrept, stat, conducere, funcțiile reprezentative ale artelor, mitul, religia, știința, istoricitatea și sociabilitatea. La acestea nu ne putem referi aici. Privirea trebuie să fie însă îndreptată asupra consecințelor ce rezultă din cele spuse pentru *raportarea metafizică a omului la temeiul lucrurilor.*

(...) Unul dinte cele mai frumoase rezultate ale construcției succesive a naturii umane din treptele de ființare subordonate ei îl constituie faptul că se poate arăta prin ce *necesitate* internă omul, în chiar *aceeași* clipă în care, prin conștiința de sine și prin obiectivarea propriei sale naturi psiho-fizice – caracteristici specifice ale spiritului – a devenit „om", el a trebuit să sesizeze și cea mai formală *idee a unei ființe supramundane infinită și absolută.* Dacă omul – și aceasta face parte din ființa sa, este act al devenirii sale umane –, așa cum a rezultat *din* întreaga sa natură, pe care a făcut-o „obiect" al său, trebuia oare să se întoarcă în același timp îngrozit și să se întrebe: „Unde mă aflu ? Ce constituie locul meu obișnuit ?" El nu mai poate, propriu-zis, să spună: „Sunt o parte a lumii, sunt înconjurat de ea" – căci actuala ființă a spiritului său și a persoanei sale este *superioară* chiar *formelor* ființei acestei „lumi" în timp și spațiu.

Cu această schimbare el întrevede astfel în direcția neantului: el descoperă parcă în această privire *posibilitatea „neantului absolut"* – și aceasta îl îndeamnă

---

[1] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), 8. Aufl., Francke-Verlang, Bern und Munchen, 1975. Traducere de Alexandru Boboc, în vol. *Filosofie contemporană*, Edit. Garamond, București, f.a.

mai departe la întrebarea: „Pentru ce există, *în genere*, o lume, pentru ce și cum exist «eu» în genere ?“.

S-ar sesiza astfel *stricta necesitate a acestui raport* între conștiința de sine a lumii și cea formală despre Dumnezeu a omului – în care „Dumnezeu“ este conceput ca „ființa-prin-ea-însăși“, prevăzută aici numai cu predicatul „sfânt“, ce poate primi completări de mii de ori mai variate. *Sfera* unei ființe absolute în genere, indiferent dacă este sau nu este accesibilă trăirii sau recunoașterii, este la fel de constitutivă *ființei (Wesen)* omului, ca și conștiinței de sine și de lume a acestuia. Ceea ce a spus Wilhelm von Humboldt despre limbă, anume că omul nu a putut să o „născocească“, deoarece el *este* om numai *prin* limbă, aceasta valorează cu tot atâta exactitate și pentru sfera formală a ființei, a ceea ce depășește toate experiențele, precum și pentru ființa centrală a omului însuși, adică a ființei în sine independentă de teama unei sfințenii impuse. Dacă prin cuvintele „originea religiei“ și „originea metafizicii“ se înțelege nu numai satisfacerea acestei sfere cu acceptări și idei determinate de credință, ci originea *acestei sfere ca atare,* atunci aceasta ar coincide pe deplin cu devenirea omului însuși.

O dată cu necesitatea intuitivă, omul trebuia să descopere însă întâmplarea specifică, contingența faptului *că, în genere, lumea este și nimic mai mult nu este* și *că el însuși este* și *nimic mai mult nu este*, adică forma în care el a devenit conștient de sine însuși și de lume. Constituie de aceea o eroare totală atunci când propoziției universale „Există o ființă absolută“ se lasă să-i premeargă propoziția „Eu sunt“ (Descartes) sau „Lumea este“ (Thomas din Aquino), iar sfera Absolutului să se deducă în primul rând prin consecințe trase din felurile de a fi ale acelei ființe. *Conștiința de sine, de lume și de Dumnezeu* formează o *unitate structurală* de nedezmembrat – asemenea transcendeței obiectului și conștiinței de sine în unul și același act, care izvorăsc din „cea de a treia reflecție“. În aceeași clipă în care acel „Nu, nu“ a pășit în realitatea concretă a lumii înconjurătoare, în care s-au constituit ființa spirituală actuală și obiectele ei ideale, tot în aceeași clipă a apărut atitudinea deschisă față de lume și căutarea neobosită care încearcă să pătrundă nelimitat în sfera descoperită a lumii și să nu se liniștească cu nici o ocazie; chiar în aceeași clipă în care omul în devenire va fi încercat în mediul înconjurător metodele vieții animale care i-au premers sau se va fi adaptat el însuși la acesta, totul s-a sfărâmat și a început orientarea *inversă*: ajustarea lumii descoperite *la sine* și la viața sa devenită organic stabilă; chiar în aceeași clipă în care „omul“ s-a *ivit* din „natură“ și a făcut-o pe aceasta obiect al dominației sale și al noului principiu de investigare și semnalizare, *în chiar aceeași clipă* el (omul) a trebuit să-și ancoreze într-un fel centrul *în afară* sau dincoace de lume. El nu s-a mai putut concepe ca o simplă „parte“ sau ca simplă „verigă“ a lumii, față de care el s-a situat atât de temerar !

După această descoperire a contingenței lumii și a întâmplării stranii a nucleului său existențial, devenit acum *excentric-lumii,* îi mai era posibilă omului încă o dublă atitudine: se putea *mira* (θαυμάζειν) și putea să pună în mișcare spiritul său cunoscător, *să sesizeze* Absolutul și *să se includă în el* – aceasta este originea *metafizicii* de orice fel, apărute abia târziu în istorie și numai la puține popoare. Omul putea însă și din *impulsul* (*Drang*) de nestăpânit *către salvare* – nu doar a ființei sale individuale, ci mai ales a întregului grup – ca pe baza și cu ajutorul imensului exces de fantezie, care, spre deosebire de animale, îi este propriu, să populeze această sferă a ființei cu figuri, după dorință; și aceasta ca să se pună la adăpost prin cult și rit sub puterea acestora, pentru a primi și ajutor „dincolo de sine", deoarece în actul de bază al înstrăinării – și al obiectivării sale în natură, precum și al devenirii concomitente a ființei proprii și a conștiinței de sine, el părea să cadă în *neantul* pur. Învingerea (și depășirea: *Überwindung*) acestui nihilism în forma unor astfel de salvări, ocrotiri, sprijiniri este ceea ce numim *religie*. Ea este inițial o religie a grupurilor și a popoarelor. Abia mai târziu, laolaltă cu originea statului, ea a devenit „religie fondatoare". La fel de sigur cum la început lumea a fost dată ca *opoziție* în viață pentru ființarea noastră practică, mai înainte deci de a deveni *obiect* al cunoașterii, tot așa de sigur și aceste plăsmuiri de gânduri și reprezentări asupra sferelor nou descoperite, care conferă omului puterea de a se afirma în lume (asemenea ajutoare oferă mai întâi „mitul", mai târziu „religia", decurgând din el) trebuia *să premeargă* istoricește toate cunoștințele (sau cauzările de acest fel) orientate mai cu seamă spre adevărul de tipul celui al metafizicii.

Să luăm câteva tipuri de bază de idei religioase, pe care omul și le-a format din raportul dintre sine și un fundament de ființă superior al lucrurilor, iar pentru aceasta să ne limităm doar la treapta monoteismului occidental – și din Asia Mică. Aici găsim reprezentări precum aceea după care omul a încheiat un „pact" cu Dumnezeu, în conformitate cu care Dumnezeu a ales și a considerat ca al său un popor anumit (cel vechi iudaic). Sau potrivit structurii societății, omul apare fie ca „sclav al lui Dumnezeu", care i se prosternează în față cu viclenie și pioșenie, căutând să-l miște prin rugăminți sau amenințări ori cu mijloace magice. Într-o formă ceva mai evoluată, el se înfățișează ca „sluga credincioasă" a „Domnului" suveran suprem. Reprezentarea cea mai înaltă și mai pură, care este posibilă în granițele monoteismului, o dobândește ideea „copilăriei" tuturor oamenilor în raport cu Dumnezeu-„Tatăl", mijlocit prin „Fiul" cel de o ființă cu sine, care prin ființa sa internă anunță oamenilor pe Dumnezeu și le prescrie cu autoritate dumnezeiească anumite opinii de credință și anumite porunci. Pentru examinarea filosofică a relației omului cu temeiul suprem, trebuie să respingem toate ideile de acest tip; și trebuie să facem aceasta, deoarece noi tăgăduim premisa teistă: un Dumnezeu spiritual personal, atotputernic în spiritualitatea sa. Căci pentru

noi *raportul fundamental al omului cu temeiul lumii* rezidă în aceea că acest temei se *sesizează și se realizează* nemijlocit în omul însuși, care este ca atare, atât ca spirit, cât și ca ființă vie, numai o mică parte a centrului spiritual și impulsului „Ființării-prin-sine-însăși".

Este vechea idee a lui Spinoza, Hegel și a multor altora: Ființarea-originară devine proprie sieși în om în chiar același act în care omul se consideră el însuși întemeiat prin ea. Trebuie numai să transformăm aceste idei, prea unilateral până acum prezentate în mod intelectualist, și s-o facem în așa fel ca această *știință*-bazată-pe-Sine să fie o *consecință a intervenției active a centrului-nostru-de-ființare* pentru preconizarea ideală *a deității* (*Deitas*) și a încercării de a o împlini; *în* această împlinire, „Dumnezeul *ce devine* din temeiul inițial" (*Urgrund*) să fie cel dintâi co-creat din această *întrepătrundere crescândă a spiritului și a impulsului*.

Spunem astfel: locul acestei autorealizări este în același timp însă al acelei autoidolatrizări care caută Ființa-existentă-prin-sine, și pentru a cărei devenire lumea a fost luată ca o „istorie" – și *aceasta este chiar omul,* sinele uman și inima umană. Ele constituie singurul loc al devenirii lui Dumnezeu ce ne e accesibil – *dar aceasta este o parte adevărată a însuși procesului transcendent.* Căci, deși *toate* lucrurile provin, în sensul unei creații continue, în fiecare secundă, din Ființa-existentă-prin-sine-însăși din unitatea funcțională a ansamblului dinamic impuls-spirit, abia în om și în sinele lui se întrunesc laolaltă, în mod viu, aceste două atribute – cognoscibile pentru noi – ale unei *Ens per se.* Omul este punctul lor de întâlnire, în el Logos-ul, „după" care s-a format lumea, devine un act *co*-realizabil. De la început, deci, potrivit concepției noastre, devenirea omului și devenirea lui Dumnezeu sunt situate laolaltă. Pe cât de puțin poate omul să ajungă la determinarea sa, fără să se recunoască drept o verigă a acestor două atribute ale ființei supreme, iar aceasta să se recunoască drept inerentă sieși, pe atât de puțin o poate *Ens a se* fără co-acționarea omului.

Spiritul și *impulsul*, ambele atribute ale ființei, excepând întrepătrunderea lor reciprocă abia în devenire, nu sunt gata date nici ca țel, nici în sine: ele *cresc în sine* chiar în aceste manifestări ale lor în istoria spiritului uman *și* în evoluția vieții lumii.

Mi se va spune, și de fapt mi s-a mai spus, că omul nu ar putea să suporte un Dumnezeu neterminat, un Dumnezeu în devenire. Răspunsul meu la aceasta este că metafizica nu este o instituție de asigurare pentru oamenii slabi care au nevoie de ajutor. Ea presupune în om un sens puternic, stăpânirea de sentimente înalte. Este de la sine înțeles, de aceea, că abia în decursul dezvoltării sale și al cunoașterii de sine omul ajunge la acea conștiință a tovărășiei sale de luptă, a acțiunii împreună cu Dumnezeirea. Nevoia salvării și a sprijinirii pe o forță atotputernică din afara omului și a lumii care este identificată cu bunătatea și înțelepciunea, este prea mare pentru ca, în epoca minoratului intelectual, să fi

rupt toate barajele sensului și ale conștiinței de sine. În locul acelei relații jumătate copilărească, jumătate slab distanțată a omului față de Divinitate, așa cum este dată (relația) în raporturile *obiectivate*, și astfel deviatoare ale contemplării, ale adorației (cultului), ale implorării, noi situăm *actul* elementar *al angajării personale* a omului pentru Divinitate, *autoindentificarea* în orice sens cu direcția actelor sale spirituale. Ultima „ființă" adevărată a ființării-prin-sine nu este capabilă de o obiectivare – aceasta tot așa de puțin ca și ființa unei persoane străine. Poți lua parte la viața ei și la actualitatea ei spirituală *numai prin co-participare* (*Mitvollzug*), numai prin *actul angajării* și al identificării active. Pentru sprijinirea omului, pentru simpla întregire a slăbiciunilor și nevoilor sale, pe care el vrea totdeauna să le facă un „obiect" al său, Ființa absolută nu e prezentă.

Dar există și pentru noi un „sprijin": este sprijinul pe întreaga operă de realizare valorică a istoriei universale de până acum, atât pe cât a favorizat-o deja devenirea „Divinității" spre un „Dumnezeu". În ultimul rând însă, nu trebuie căutate numai certitudinile teoretice, care trebuie să premeargă acestei autoparticipări. *Abia prin angajarea persoanei însăși s-a deschis posibilitatea de a și „ști" despre Ființa ființării-prin-sine.*

LUDWIG FEUERBACH

ESENȚA CREȘTINISMULUI[1]

– fragmente –

Capitolul I
ESENȚA OMULUI ÎN GENERE

Religia își are temeiul în *deosebirea esențială* dintre om și animal – animalele nu au *nici o religie*. (...)

În ce constă însă această deosebire esențială dintre om și animal ? Răspunsul cel mai simplu, mai general și totodată cel mai popular la această întrebare este: *conștiința* – dar o conștiință în sens strict; căci o conștiință în sensul unui sentiment de sine, a unei puteri senzoriale de discriminare, a unei percepții, ba chiar a unei aprecieri a lucrurilor externe după anumite indicii concrete, sensibile, o asemenea conștiință nu poate fi negată animalelor. Conștiință în sensul cel mai strict al cuvântului există numai acolo unde, pentru o ființă, *genul* său, *esențialitatea* sa, îi este obiect. Animalul își este – ce-i drept – sieși obiect ca individ – de aceea, și are sentiment de sine – dar nu ca gen – de aceea, îi lipsește *acea* conștiință, care-și derivă numele de la *știință*. Unde există conștiință, acolo există și capacitate de știință. Știința este *conștiința genurilor*. În viață avem de-a face cu indivizi, în știință cu genuri. Dar numai o ființă, pentru care propriul ei gen, esențialitatea ei, constituie un obiect, poate să aibă alte lucruri sau ființe, conform naturii lor esențiale, ca obiect.

Prin urmare, animalul are numai o viață simplă, omul – una dublă: la animal, viața internă este una cu cea externă, omul are o viață internă și externă. Viața internă a omului este viața în raport cu genul său, cu esența sa. Omul gândește, adică face conversație, vorbește *cu sine însuși*. Animalul nu poate împlini nici o funcție generică fără un alt individ în afara sa; omul însă poate împlini funcția generică a gândirii, a vorbirii – căci a gândi, a vorbi sunt adevărate *funcții generice* – fără altul. Omul își este sieși concomitent Eu și Tu; el poate să

[1] Edit. Științifică, București, 1961. Traducere de Petre Drăghici și Radu Stoichiță.

se substituie pe sine însuşi în locul celuilalt, şi anume chiar pentru că obiectul îl constituie genul şi esenţa sa, nu numai individualitatea sa.

Fiinţa omului, spre deosebire de animal, nu este numai temelia, dar şi obiectul religiei. Dar religia este conştiinţa infinitului; ea este deci şi nici nu poate fi altceva decât conştiinţa omului despre fiinţa *sa*, şi anume despre fiinţa sa nu finită, mărginită, ci *infinită*. O fiinţă *într-adevăr* limitată nu are nici *cea mai mică presimţire*, necum o *conştiinţă* despre o *fiinţă nelimitată*, căci *limita fiinţei* este şi *limita conştiinţei*. Conştiinţa omizii, a cărei viaţă şi fiinţă se reduc la o anumită specie de plante, nici nu se întinde în afara acestui domeniu limitat; ea distinge – ce-i drept – această plantă de alte plante, dar nu ştie mai mult. O asemenea conştiinţă este mărginită, dar chiar din cauza mărginirii sale, infailibilă, sigură, noi nici n-o numim conştiinţă, ci instinct. *Conştiinţa* în sensul strict sau autentic şi *conştiinţa infinitului sunt de nedespărţit*; conştiinţa *limitată* nu este o conştiinţă; conştiinţa este prin esenţa ei atotcuprinzătoare, infinită. Conştiinţa infinitului nu e nimic altceva decât conştiinţa *despre infinitatea conştiinţei*. Sau: în conştiinţa infinitului celui conştient *infinitatea propriei sale fiinţe* îi este obiect.

Dar în ce constă deci esenţa omului, de care el este conştient sau ce constituie genul, autenticul omenesc din om ? *Raţiunea, voinţa, inima*. Pentru desăvârşirea omului se cere putere de gândire, putere de voinţă, puterea inimii. Puterea gândirii este lumina cunoaşterii, puterea voinţei – energia caracterului, puterea inimii – iubirea. Raţiune, iubire, putere de voinţă sunt *lucruri desăvârşite*, sunt *cele mai înalte puteri*, sunt *esenţa absolută* a omului ca om şi scopul existenţei sale. Omul există pentru a cunoaşte, pentru a iubi, pentru a voi. Dar care este scopul raţiunii ? Este raţiunea. Al iubirii ? Iubirea. Al voinţei ? Libertatea voinţei. Noi cunoaştem pentru a cunoaşte, iubim pentru a iubi, voim pentru a voi, adică pentru a fi liberi. *Adevărata* fiinţă este o fiinţă cugetătoare, iubitoare, voitoare. Adevărat, perfect, divin este numai ce există *pentru sine însuşi*. Dar astfel sunt iubirea, raţiunea, voinţa. Trinitatea divină din om, *deasupra* omului ca individ, este unitatea dintre raţiune, iubire, voinţă. Raţiune (imaginaţie, fantezie, reprezentare, opinie), voinţă, iubire sau inimă nu sunt puteri de care dispune omul – căci el nu e nimic fără ele, el este ceea ce este numai prin ele – ele există ca elemente de la temelia fiinţei sale, fiinţă pe care el nici nu o *are*, nici nu o *creează*. Ele sunt puteri divine, absolute, care-l însufleţesc, îl determină şi-l domină. El nu le poate opune nici o rezistenţă. (...)

Omul nu e *nimic fără obiect*. Oamenii mari, exemplari – asemenea oameni, care ne revelează esenţa omului – confirmă această propoziţie prin viaţa lor. Ei au avut numai o singură pasiune fundamentală dominantă: realizarea scopului care a constituit obiectul esenţial al activităţii lor. Dar obiectul, la care se raportează *esenţial, necesar* un subiect, nu este nimic altceva decât esenţa *proprie*, dar *obiectivă* a acestui subiect. Dacă acelaşi obiect este comun mai multor indivizi identici ca

gen, dar deosebiți ca specie, el este esența lor proprie, obiectivă cel puțin *tot așa cum* el este, pentru acești indivizi, un obiect deosebit, potrivit fiecăruia. (...)

De aceea, omul devine conștient de *sine însuși* prin obiect: conștiința obiectului este *conștiința de sine* a omului. Din obiect cunoști omul; în el îți *apare* esența lui: obiectul este ființa sa *manifestă*, eul său *autentic, obiectiv*. Și acest lucru este valabil nu numai în ce privește obiectele spirituale, ci și în ce privește pe cele *sensibile*. Și obiectele cele mai depărtate de om, *deoarece* și *întrucât* îi sunt obiecte, constituie revelații ale ființei umane. Și Luna, și Soarele, și stelele îi strigă omului cunoscutul Γνῶθι σαυτόν, cunoaște-te pe tine însuți. Că el le vede pe acestea și le vede astfel cum le vede, este o dovadă a propriei sale ființe. (...)

Ființa absolută, Dumnezeul omului este *propria sa ființă*. Puterea *obiectului* asupra lui este, prin urmare, puterea *propriei sale ființe*. Astfel, puterea *obiectului* simțirii este puterea sentimentului, puterea *obiectului* rațiunii – puterea *rațiunii* însăși, puterea *obiectului* voinței – puterea *voinței*. (...)

Orice limitare a rațiunii sau, în genere, a esenței umane se întemeiază pe o iluzie, pe o eroare. De bună seamă *individul* uman însuși poate și trebuie – în aceasta constă deosebirea sa față de animal – să se simtă și să se cunoască pe sine ca mărginit; dar el poate deveni conștient de limitele sale, de finitudinea sa numai întrucât obiectul său îl constituie perfecția, infinitatea genului, fie ca obiect al sentimentului, al conștiinței morale sau al conștiinței intelectuale. Dacă individul transformă totuși limitele *sale* în *limite ale genului*, acest lucru se sprijină pe iluzia de a se considera pe sine tot una cu genul – iluzie strâns legată cu iubirea de comoditate, cu inerția, cu vanitatea și cu egoismul lui. Anume o limită pe care o știu ca fiind numai *a mea*, mă *umilește*, mă *rușinează* și mă *neliniștește*. Pentru a mă libera deci de această rușinare, de această neliniște, fac din *limitele individualității mele – limitele ființei umane*. Ceea ce este de neconceput pentru mine este și pentru alții de neconceput; de ce să-mi bat capul mai departe ? Doar nu este vina mea, nu în incapacitatea intelectului *meu*, ci în incapacitatea intelectului genului însuși se află cauza incapacității mele de a concepe. Dar este o amăgire ridicolă și, în același timp, reprobabilă de a determina esența genului – ceea ce constituie *natura* omului, *esența absolută* a individului – drept ceva finit și mărginit. *Orice ființă își este sieși suficientă*. Nici o ființă nu poate să se nege pe sine, adică în esențialitatea sa; nici o ființă ce se raportează la sine nu este mărginită. Mai degrabă fiecare ființă este *în sine* și *pentru sine* infinită, are în sine însăși Dumnezeul ei, ființa sa supremă. Orice limitare a unei ființe există numai raportată la *altă* ființă *în afara* și *deasupra* ei. Viața efemeridelor este excepțional de scurtă în comparație cu a altor animale ce trăiesc mai mult; și totuși, pentru ele, această viață scurtă este tot așa de lungă, cum este pentru altele o viață de ani. Frunza pe care trăiește omida este pentru ea o lume, un spațiu infinit.

Talentul, puterea, bogăția, podoaba ei face dintr-o ființă *ceea ce ea este*. Cum ar fi posibil de-a percepe existența ființei ca nonexistență, bogăția ei ca lipsă, talentul ei ca neputință ? Dacă plantele ar avea ochi, gust și putere de judecată, fiecare plantă ar socoti floarea sa cea mai frumoasă, căci înțelegerea, gustul ei n-ar depăși puterea ei germinativă. Ceea ce produce puterea ei germinativă, aceea ar fi și ce ar recunoaște și ar prețui cel mai mult. *Ceea ce ființa afirmă, intelectul*, gustul, judecata *nu pot nega*; altfel intelectul, puterea de judecată nu va mai fi intelectul, puterea de judecată a unei anumite ființe determinate, ci a unei alteia. *Măsura ființei este și măsura intelectului*. Dacă ființa este mărginită, și sentimentul și intelectul sunt mărginite. Dar, pentru o ființă mărginită, intelectul ei mărginit nu constituie nici o limită; dimpotrivă, ea este pe deplin fericită și mulțumită de el, îl simte, îl laudă și îl prețuiește ca pe o putere minunată, divină, iar intelectul mărginit, la rându-i, iarăși prețuiește ființa mărginită, al cărei intelect el este. Ambele se potrivesc exact una cu alta; cum s-ar putea ele desprinde una de alta ? Intelectul este câmpul de vedere al unei ființe. Cât de departe vezi, atât de departe se întinde ființa ta, și invers. Ochiul animalului nu-l ajută să vadă dincolo de trebuința sa, iar ființa sa nu-i depășește trebuința. Dar cât de departe se întinde *ființa ta*, atât de departe se întinde și *sentimentul demnității* tale, atât de mult *ești tu Dumnezeu*. Dezbinarea din conștiința umană dintre intelect și ființă, dintre puterea de gândire și puterea de producție este, pe de o parte, numai una individuală, fără însemnătate generală, pe de altă parte, numai una în aparență. Cine recunoaște că poeziile sale slabe sunt slabe, nu este în ființa *sa – deoarece* nu este nici în *cunoștința* sa – așa de mărginit ca acela care în intelectul său aprobă poeziile sale slabe.

Gândind în consecință infinitul, omul gândește și confirmă *infinitatea facultății de a cugeta*; simțind infinitul, omul simte și confirmă *infinitatea facultății de a simți. Obiectul* rațiunii este *rațiunea obiectivă sieși, obiectul* sentimentului este *sentimentul obiectiv sieși*. (...)

Prin urmare, tot ceea ce, în sensul speculației și religiei supraumane, are numai semnificația de *derivat*, de *subiectiv* sau *uman*, semnificația unui *mijloc*, a unui *organ*, are în sensul adevărului semnificația *originarului*, a *divinului*, a *esenței*, a *obiectului* însuși. Dacă, de exemplu, sentimentul este organul *esențial* al religiei, atunci *esența lui Dumnezeu* nu exprimă nimic altceva decât *esența sentimentului*. Sensul adevărat, însă ascuns al cuvântului: „Sentimentul este organul divinului“, sună așa: sentimentul este *tot ce e mai nobil, mai perfect*, adică este *divinul* în om. Cum ai putea să percepi divinul prin sentiment dacă sentimentul n-ar fi el însuși de natură divină ? Divinul se cunoaște numai prin divin, „Dumnezeu se cunoaște numai prin sine însuși“. Ființa divină, care este percepută de sentiment, nu este în realitate nimic altceva decât *esența extaziată și fermecată de sine însăși* a sentimentului – *sentimentul beat de bucurie* și *fericit întru sine*.

Acest lucru se lămurește și prin faptul că acolo unde sentimentul este transpus într-un organ al infinitului, în esența subiectivă a religiei, *obiectul* ultimei pierde valoarea sa obiectivă. Astfel, de când sentimentul a fost proclamat ca lucrul principal al religiei, conținutul așa de sfânt de totdeauna al creștinismului a devenit indiferent. Chiar acordându-se valoare obiectului pe această poziție de preponderență a sentimentului, totuși și aceasta este obiect numai de dragul sentimentului, care s-ar putea să fie implicat în religie numai din motive întâmplătoare; dacă un alt obiect ar trezi aceleași sentimente, el ar fi tot așa de binevenit. Obiectul sentimentului devine însă tocmai de aceea indiferent, deoarece sentimentul, o dată exprimat ca esența subiectivă a religiei, devine de fapt și *esența obiectivă* a acesteia, chiar dacă acest lucru nu *se enunță* ca atare, cel puțin nu direct. Spun direct, căci indirect, firește, el este mărturisit, sentimentul ca *atare* fiind declarat *religios, suprimându-se* deci *deosebirea dintre sentimentele specific religioase* și cele ireligioase sau cel puțin *cele fără conținut religios* – o consecință necesară din punctul de vedere al sentimentului *luat* ca valoare exclusivă de organ divin. Căci pentru ce altă cauză decât din cauza esenței sale, a naturii sale facem din sentiment organul ființei infinite, ființei divine ? Dar oare natura sentimentului, în genere, nu constituie și natura oricărui sentiment special, fie obiectul lui, oricare ar fi ? Ce imprimă deci acestui sentiment caracterul său religios ? Un anumit *obiect* determinat ? Nicidecum, căci acest obiect este el *însuși numai unul religios*, dacă el nu este un obiect al intelectului rece sau al memoriei, ci al *sentimentului*, la care participă fiecare sentiment fără deosebire de obiectul său. Proclamăm deci sentimentul ca sacru, pur și simplu, pentru că este sentiment; *cauza* religiozității sale este natura sentimentului; ea rezidă *în el însuși*. Dar oare nu se proclamă prin aceasta sentimentul drept absolutul, drept *divinul însuși* ? Dacă sentimentul este *prin sine însuși* bun, religios, adică sacru, divin, nu cuprinde el oare *în sine însuși* pe Dumnezeul său ?

Dacă totuși vrei să stabilești un obiect al simțirii, dar expunând în același timp *veridic* sentimentul tău, fără de a atribui obiectului prin propria ta reflexiune ceva străin de el, îți rămâne oare altceva de făcut decât să faci distincție între sentimentele tale individuale și esența generală – natura sentimentului, decât să separi esența sentimentului de influențele impure, tulburătoare, de care este legat sentimentul în tine, ca individ condiționat ? Prin urmare, singurul lucru ce-l poți obiectiva, ce-l poți exprima ca infinit, ce-l poți determina ca esența infinitului este numai natura sentimentului. Tu nu dispui în acest caz de nici o altă determinare pentru Dumnezeu decât de aceasta: *Dumnezeu este sentimentul pur, nelimitat, liber*. Oricare alt Dumnezeu, pe care l-ai presupune aici, este un Dumnezeu impus din afară sentimentului tău. Sentimentul este ateu în sensul credinței ortodoxe în care religia se leagă de un obiect exterior; el contestă existența unui *Dumnezeu obiectiv* – el își este *sie însuși Dumnezeu. Simpla negare a sentimentului* este,

din punctul de vedere al sentimentului, *negarea lui Dumnezeu*. Tu eşti numai prea laş sau prea mărginit ca să mărturiseşti prin cuvinte ceea ce sentimentul tău afirmă în tăcere. Constrâns de consideraţii externe, incapabil de a pricepe puterea sufletească a sentimentului, te laşi cuprins de spaimă în faţa *ateismului religios* al inimii tale, îţi distrugi în această spaimă *unitatea* sentimentului tău cu *el însuşi*, imaginându-ţi o fiinţă obiectivă, deosebită de sentiment, întorcându-te astfel necesar din nou la vechile întrebări şi îndoieli: dacă există sau nu un Dumnezeu ? – întrebări şi îndoieli, care totuşi dispar, mai mult, sunt imposibile atunci când sentimentul este determinat ca esenţa religiei. Sentimentul este puterea ta cea mai intimă şi totuşi, în acelaşi timp, una deosebită şi independentă de tine, el există *în* tine, *peste* tine: el constituie fiinţa ta cea mai proprie care însă pune stăpânire pe tine *precum o altă fiinţă*; pe scurt, el este *Dumnezeul* tău – cum vrei dar să deosebeşti în tine faţă de această fiinţă încă o altă fiinţă obiectivă ? Cum să te ridici în afara şi peste sentimentul tău ?

Dar sentimentul a fost relevat aici doar ca un exemplu. Lucrul stă la fel cu oricare altă putere, capacitate, potenţă, realitate, activitate – numele este indiferent – pe care o determinăm ca fiind *organul esenţial* al unui obiect. Ceea ce *subiectiv* sau din punct de vedere uman are semnificaţia esenţei, acelaşi lucru are chiar de aceea şi *obiectiv* sau privit din perspectiva obiectului semnificaţia esenţei. Oricum, omul nu poate să depăşească *adevărata* sa *fiinţă*. Desigur, el îşi poate reprezenta cu ajutorul fanteziei indivizi de alt gen, pretins superior, dar niciodată el nu poate face abstracţie de genul său, de esenţa sa; determinările de esenţă, pe care el le atribuie acestor alţi indivizi, sunt totdeauna determinări scoase din propria sa esenţă – determinări în care el nu se reprezintă şi nu se obiectivează decât pe sine însuşi. Desigur, există încă în afara omului fiinţe cugetătoare pe corpurile cereşti; dar, admiţând existenţa unor asemenea fiinţe, noi nu schimbăm cu nimic unghiul nostru de vedere – îl îmbogăţim numai cantitativ, nu calitativ; căci, precum acolo stăpânesc aceleaşi legi ale mişcării, tot aşa sunt valabile acolo aceleaşi legi ale sensibilităţii şi gândirii, ca şi aici. De fapt, noi nici nu însufleţim stelele, pentru că acolo ar exista *altfel* de fiinţe decât noi, ci numai pentru că acolo sunt *mai multe* fiinţe de acelaşi fel sau asemănătoare nouă.

Capitolul II
ESENŢA RELIGIEI ÎN GENERE

Ceea ce s-a afirmat până acum în genere despre raportul omului faţă de obiect, chiar în ceea ce priveşte obiectele sensibile, este *îndeosebi* valabil despre raportul lui faţă de *obiectul religios*. În raport cu obiectele sensibile, conştiinţa obiectului se deosebeşte, în adevăr, de conştiinţa de sine; dar la obiectul religios

conștiința coincide nemijlocit cu conștiința de sine. Obiectul sensibil există *în afara* omului, cel religios *în el* – de aceea, este un obiect ce-l părăsește tot așa de puțin ca și propria conștiință *de sine*, conștiința sa morală – un obiect intim, chiar cel mai intim, cel mai apropiat. „Dumnezeu, spune de exemplu Augustin, ne este mai aproape, mai înrudit și de aceea mai ușor de cunoscut decât lucrurile sensibile, materiale". Obiectul sensibil este în sine unul *indiferent*, independent de mentalitate, de puterea de judecată; obiectul religiei este însă un obiect *ales*: cea mai eminentă, cea dintâi, cea mai înaltă ființă; el presupune esențial o *judecată critică, distincția* dintre divin și nedivin, dintre ceea ce este demn de adorare și ceea ce nu este demn de adorare. În acest caz este valabilă *fără nici o rezervă* propoziția: obiectul omului nu este nimic altceva decât însăși *ființa* sa *obiectivă*. Cum gândește omul, cum simte el, așa este Dumnezeul său; cât valorează omul, tot atât și nu mai mult, valorează Dumnezeul său. *Conștiința de Dumnezeu este conștiința de sine a omului, cunoașterea lui Dumnezeu este cunoașterea de sine a omului*. Din Dumnezeul său îl cunoști pe om și invers, din om pe Dumnezeul său; ambele aspecte formează unul. Ceea ce pentru om este *Dumnezeu, este spiritul său, sufletul său* și *ceea ce este spiritul omului, sufletul său, inima sa, aceea este Dumnezeul său*: Dumnezeu este *lăuntricul revelat*, eul *exprimat* al omului, iar religia, dezvăluirea solemnă a comorilor ascunse ale omului, mărturisirea celor mai intime gânduri ale sale, *profesiunea publică a secretelor sale de iubire*.

Caracterizând însă religia, conștiința de Dumnezeu drept conștiința de sine a omului, lucrul nu trebuie înțeles ca și când omul religios ar fi de-a dreptul conștient în sinea lui că această conștiință a sa de Dumnezeu este conștiința de sine a ființei sale, deoarece chiar lipsa acestei conștiințe fundamentează esența specifică a religiei. Pentru a înlătura această neînțelegere, e însă mai bine să spunem: religia este *cea dintâi* și *anume conștiința indirectă de sine* a omului. Religia precede deci peste tot filosofia, la fel în istoria omenirii, ca și în istoria fiecărui individ. Omul își transpune ființa mai întâi în *afara sa*, înainte de a o găsi în sine. Propria sa ființă îi este obiect mai întâi sub forma altei ființe. Religia este *copilăria* omenirii; dar copilul vede ființa sa, pe om, în afara sa – drept copil omul se consideră pe sine un alt om. Progresul istoric în religii constă din această cauză în faptul că ceea ce pentru religia de dinainte valora drept ceva obiectiv, acum este ceva subiectiv, adică ceea ce a fost intuit și adorat *ca Dumnezeu* acum este cunoscut drept ceva *uman*. Religia dinainte îi este idolatrie celei de mai târziu: omul și-a adorat *propria sa ființă*; omul s-a obiectivat pe sine, dar n-a cunoscut obiectul drept *ființa sa*; religia de mai târziu face acest pas; de aceea, fiecare progres în religie este o mai adâncă cunoaștere de sine.

Dar orice religie determinată, care-și catalogheză surorile ei mai bătrâne ca idolatre, se exceptează *pe sine însăși* – și anume în chip necesar, altfel ea ar

înceta să mai fie religie – de la soarta, de la esența generală a religiei; ea aruncă vina religiei în genere – atunci când e vorba de vină – numai asupra *celorlalte* religii. Deoarece are un *alt* obiect și dispune de un *alt* conținut, deoarece e depășit conținutul religiilor de dinainte, ea se crede situată deasupra legilor necesare și eterne, pe care se întemeiază esența religiei, crede că obiectul și conținutul ei sunt de natură supraumană. În schimb, pătrunde în esența religiei, ei însăși ascunsă, gânditorul, pentru care religia constituie un *obiect*, ceea ce religia nu poate fi pentru sine însăși. Iar sarcina noastră constă chiar în a dovedi că opoziția dintre divin și uman este una iluzorie, adică ea nu este nimic altceva decât opoziția dintre ființa umană și individul uman, că, în consecință, și obiectul și conținutul religiei creștine este unul cu totul uman.

Religia, cel puțin cea creștină, este *atitudinea omului față de sine însuși* sau mai exact *față de ființa sa*, dar atitudinea față de ființa sa *ca față de o altă ființă. Ființa divină nu este nimic altceva* decât ființa umană sau mai bine spus *ființa omului* despărțită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică *intuită și venerată ca o altă ființă proprie deosebită de el*; toate *determinările* ființei divine sunt de aceea determinări ale ființei umane.

În ceea ce privește predicatele, adică însușirile sau determinările lui Dumnezeu, acest lucru se și admite fără obiecție, dar nicidecum în ce privește *subiectul*, adică esența acestor predicate. Negarea subiectului trece drept ireligiozitate, drept ateism, nu însă negarea predicatelor.

Dar ceea ce este lipsit de determinare, nici nu produce vreun efect asupra mea și ce nu produce efect asupra mea nici nu există pentru mine. A suprima determinările este același lucru cu a suprima ființa însăși. O ființă fără determinări este o ființă lipsită de obiectivitate, iar o ființă căreia îi lipsește obiectivitatea este nulă ca ființă. De aceea, acolo unde omul desparte toate determinările lui Dumnezeu de el, Dumnezeu rămâne pentru om o ființă *negativă*, adică un *nimic*. Pentru omul în adevăr religios, Dumnezeu nu este o ființă fără determinări, fiindcă, pentru el, Dumnezeu este o ființă *anumită, reală*. Lipsa de determinări și neputința de a cunoaște pe Dumnezeu, ceea ce revine la același lucru, este, în consecință, numai un rod al timpului modern, un produs al necredinței moderne.

Precum rațiunea este și poate fi determinată ca finită numai atunci când plăcerea sensibilă sau sentimentul religios sau contemplarea estetică sau atitudinea morală au valoare de absolut, de adevărat, la fel numai atunci neputința de a-l cunoaște și a-l determina pe Dumnezeu poate fi proclamată și stabilită ca o dogmă, când acest obiect nu mai prezintă *nici un interes pentru cunoaștere*, când realitatea singură îl preocupă pe om, când realul singur are pentru el semnificație de obiect esențial, absolut, divin, dar când totuși concomitent mai există încă, în *contradicție* cu această orientare pur laică, un rest din vechea religiozitate.

Omul scuză, prin neputința cunoașterii lui Dumnezeu, față de conștiința religioasă, ce i-a mai rămas, faptul că l-a uitat pe Dumnezeu, că s-a risipit pe sine în cele lumești; el neagă pe Dumnezeu practic prin faptă – toate simțurile și gândirea sa sunt închinate lumii – dar el nu-l neagă *teoretic*; el nu-i contestă existența; el menține pe Dumnezeu. Numai că această existență nu-l atinge și nu-l stinghерește – ea este numai o existență *negativă*, o existență *fără existență*, o existență contrazicându-se pe sine – o ființă care prin efectele sale nu se poate deosebi de neființă. Negarea unor anumite predicate pozitive ale ființei divine nu este nimic altceva decât o negare a religiei care mai păstrează încă pentru sine o *aparență de religie*, astfel încât ea nu e cunoscută *ca negare* – nimic altceva decât un *ateism subtil, șiret*. Pretinsa teamă religioasă de a-l mărgini pe Dumnezeu prin anumite predicate este numai dorința nereligioasă de a nu mai vrea să *știi* nimic despre Dumnezeu, de a nu te mai gândi la Dumnezeu. *Cine se teme de a fi finit se teme de a exista*. Orice existență reală, adică orice existență care este *în adevăr* existentă, este o *existență calitativă, determinată.* Cine crede serios, real, în adevăr, în existența lui Dumnezeu acela nu se scandalizează de însușirile lui Dumnezeu, chiar de cele puternic materiale. Cine nu vrea să jignească prin existența sa, cine nu vrea să fie viguros, acela să renunțe la existență. Un Dumnezeu care se simte ofensat prin determinare, nu are curajul, nici forța de a exista. *Calitatea* este focul, oxigenul, *sarea* existenței. O existență *în genere*, o existență fără calitate este o existență *insipidă, fadă*. În Dumnezeu însă nu există mai mult decât este în religie. Numai acolo unde omul a pierdut *gustul religiei*, unde deci religia însăși devine fadă, numai acolo, prin urmare, devine și existența lui Dumnezeu o existență fadă.

Există de altfel încă o altă modalitate mai indulgentă decât cea directă, amintită mai sus, de a nega predicatele divine. Se admite anume că predicatele ființei divine sunt determinări finite, mai ales omenești dar se respinge respingerea lor; li se ia chiar apărarea, pe baza faptului că omul nu s-ar putea lipsi de a-și crea anumite reprezentări despre Dumnezeu și, dat fiind că este om, nici n-ar putea să aibă alte reprezentări despre Dumnezeu decât reprezentări umane. Raportate la Dumnezeu – se spune, firește – și aceste determinări sunt fără semnificație, dar, pentru mine, el nu poate, deoarece și întrucât, el trebuie să existe pentru mine, să apară altfel de cum îmi apare, anume ca o ființă umană sau oricum asemănătoare omului. Numai că această deosebire între ceea ce este Dumnezeu în *sine*, și ceea ce el este *pentru mine*, distruge pacea din sânul religiei și, în afară de aceasta, este în sine însăși o distincție fără temei și inconsistentă. Într-adevăr, eu nu pot în nici un caz ști dacă Dumnezeu este în sine și pentru sine un *altceva* decât el este *pentru mine*; în felul cum există pentru mine, în același fel el este *totul* pentru mine. Chiar în aceste determinări, între care el îmi apare, rezidă pentru mine existența sa în sine însuși, însăși *ființa* sa; el există pentru mine în așa fel cum el poate numai exista totdeauna

pentru mine. Omul religios este *perfect* mulţumit cu ceea ce Dumnezeu reprezintă pentru el – despre un alt raport posibil el nu ştie nimic, căci Dumnezeu este pentru el ceea ce el *poate fi în genere* pentru om. În acea distincţie, omul trece dincolo de sine însuşi, adică de fiinţa, de măsura sa absolută, dar această trecere este numai o iluzie. De fapt, eu nu pot deosebi între obiectul cum este el în sine şi cum este pentru mine decât numai atunci când un obiect *îmi poate* apărea *în adevăr altfel* decât apare; dar nu atunci când el îmi apare aşa cum îmi apare conform *măsurii mele absolute*, adică după cum *trebuie* să-mi apară.

Când, prin urmare, a pus o dată stăpânire pe om *acea* conştiinţă că predicatele religioase sunt numai antropomorfisme, adică reprezentări omeneşti, atunci *îndoiala* şi *necredinţa* au şi pus stăpânire pe credinţă. Şi este numai o inconsecvenţă a laşităţii sufleteşti şi a slăbiciunii intelectuale dacă de la această conştiinţă nu se trece mai departe la negarea în toată forma a predicatelor şi de la această negare la negarea fiinţei de la baza lor. Îndoindu-te de adevărul obiectiv al predicatelor, tu trebuie să impui îndoielii şi *adevărul obiectiv al subiectului* acestor predicate. Dacă predicatele tale sunt antropomorfisme, atunci şi subiectul lor este un antropomorfism. Iubirea, bunătatea, personalitatea fiind determinări omeneşti, şi fiinţa pe care tu o presupui la baza lor, şi *existenţa* lui Dumnezeu, şi credinţa că în genere există un Dumnezeu nu sunt decât un antropomorfism – o supoziţie pur umană. De unde ştii tu oare că, în genere, credinţa în Dumnezeu nu este numai o limită a felului uman de reprezentare ? Fiinţele superioare – şi tu accepţi asemenea fiinţe – sunt poate aşa de fericite în sine însăşi, aşa de unitare în sine, încât nu mai există dezacord şi tensiune între ele şi o fiinţă superioară lor.

A avea cunoştinţă de Dumnezeu şi a nu fi tu însuţi Dumnezeu, a cunoaşte fericirea şi a nu te bucura tu însuţi de ea este o discordie internă, o nenorocire[2] . Fiinţele superioare nu ştiu nimic despre această nenorocire; ele nu au nici o reprezentare despre ceea ce ele *nu* sunt.

Crezi în iubire ca într-o însuşire divină, deoarece tu însuţi iubeşti, crezi că Dumnezeu este o fiinţă înţeleaptă, bună, deoarece nu cunoşti nimic mai bun în tine decât bunătatea şi inteligenţa şi tu crezi că Dumnezeu există, că el este deci subiect sau fiinţă – ceea ce există este fiinţă, fie ea determinată şi caracterizată ca substanţă, persoană sau altfel, deoarece tu însuţi exişti, tu însuţi eşti fiinţă. Tu nu cunoşti nici un alt bun uman mai înalt decât a iubi, a fi bun şi înţelept şi la fel nu cunoşti o fericire mai înaltă decât a exista în genere, a fi o fiinţă; căci conştiinţa a tot ce este bine, a

[2] În lumea de dincolo se înlătură, prin urmare, şi această contradicţie dintre Dumnezeu şi om. În lumea de dincolo omul nu mai este om – cel mult doar în imaginaţie –, el nu mai dispune de o voinţă proprie, deosebită de cea divină, prin urmare, nici de o fiinţă proprie. Căci ce este o fiinţă fără voinţă ? El este una cu Dumnezeu; în lumea de dincolo dispare deci contradicţia şi deosebirea dintre Dumnezeu şi om. Dar acolo unde este numai Dumnezeu, nu mai este nici un Dumnezeu. Unde nu este contrariul maiestăţii, nu există nici maiestate.

întregii fericiri se împletește în tine cu conștiința de-a fi o ființă, cu conștiința existenței. Dumnezeu este pentru tine existent, ființă, din aceeași cauză din care el este pentru tine ființă înțeleaptă, fericită, binevoitoare. Deosebirea dintre atributele divine și ființa divină constă numai în faptul că ființa, existența, *nu-ți apar* ca un antropomorfism, deoarece în acest fel al tău *de-a fi ființă* se cuprinde *necesitatea* ca Dumnezeu să fie pentru tine existent, ființă; dimpotrivă, atributele *apar* ca antropomorfisme, deoarece necesitatea implicată în ele, necesitatea ca Dumnezeu să fie înțelept, bun, drept etc. nu este una nemijlocită, identică cu existența omului, ci o necesitate mijlocită prin conștiința omului, prin activitatea sa de gândire. Subiect, ființă sunt eu, eu exist, chiar dacă sunt înțelept sau nebun, bun sau rău. A exista este pentru om ceea ce e prim, esențialul în reprezentarea sa, presupoziția predicatelor. De predicate se dispensează omul, dar existența lui Dumnezeu este, pentru el, un adevăr indiscutabil, de nezdruncinat, absolut sigur, obiectiv. Dar cu toate acestea, deosebirea este numai una aparentă. Necesitatea subiectului rezidă numai în necesitatea predicatului. Ești *ființă* numai ca ființă *umană*; certitudinea și realitatea existenței tale constă numai în certitudinea și realitatea atributelor tale umane. *Ce* este subiectul se găsește numai în predicat; predicatul este *adevărul* subiectului; subiectul este numai predicatul personificat, existent. Deosebirea dintre subiect și predicat este numai aceea dintre *existență* și *esență. Negarea predicatelor este, prin urmare, negarea subiectului.* Ce mai rămâne din ființa umană despuind-o de atributele umane ? Chiar în limbajul comun, de toate zilele, se întrebuințează atributele divine: providența, înțelepciunea, atotputernicia, în locul ființei divine.

Certitudinea existenței lui Dumnezeu despre care s-a spus că este pentru om un lucru sigur, ba chiar mai sigur decât propria existență, depinde, prin urmare, numai de certitudinea *calității* lui Dumnezeu – ea nu este o certitudine *nemijlocită.* Pentru creștin este o certitudine numai existența Dumnezeului creștin, pentru păgân – numai existența Dumnezeului *păgân*. Păgânul nu se îndoia de existența lui Jupiter, deoarece nu se simțea șocat de ființa lui Jupiter, deoarece el nu putea să-l reprezinte pe Dumnezeu cu vreo altă calitate, deoarece această calitate constituia pentru el o certitudine, era un adevăr divin. Singur adevărul predicatului este *chezășia existenței*.

Ceea ce omul își reprezintă ca *adevăr* și-l reprezintă nemijlocit *ca real*, pentru că, în mod originar, pentru el este *adevărat* numai ce este *real* – adevărat în opoziție cu ceea ce este numai reprezentat, visat, imaginat. Conceptul de *ființă, de existență, este conceptul primordial, originar al adevărului*. Sau: la origine omul condiționează adevărul de existență și numai după aceea existența de adevăr. Dumnezeu, așadar, este ființa omului, privit ca supremul adevăr; Dumnezeu însă sau, ceea ce este același lucru, religia, este conceput atât de diferit, pe cât de diferită este *determinația* cu care omul își concepe ființa sa, considerată ca ființă supremă. Prin urmare, această *determinație*, sub forma, căreia omul gândește pe Dumnezeu, constituie, pentru el, *adevărul* și chiar de aceea, totodată, *suprema existență* sau, mai curând, *pe scurt, existența*; căci numai existența supremă *este* de fapt abia

existență, meritând acest nume. De aceea, Dumnezeu este ființă *reală, existentă*, din același motiv din care el este *această ființă determinată*; căci calitatea sau determinația lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât *calitatea esențială* a omului însuși, omul determinat *este* însă numai *ceea ce el este*, el își are numai în determinarea sa *existența, realitatea* sa. Grecului nu-i pot fi suprimate însușirile grecești fără de a-i suprima existența. În orice caz, certitudinea despre existența lui Dumnezeu este, în consecință, pentru o anumită religie, deci *relativ*, una *nemijlocită*; căci la fel de spontan, la fel de necesar precum grecul era grec, tot așa de necesar erau zeii săi ființe grecești, deci ființe existând tot așa de necesar în realitate. Religia este concepția identică cu ființa omului despre esența lumii și a omului. Omul însă nu se situează deasupra concepției sale esențiale, dimpotrivă, *aceasta se situează deasupra lui*; ea îl însuflețește, îl determină, îl stăpânește. Astfel cade de la sine necesitatea unei dovezi, a unei mijlociri a ființei sau calității cu existența și, în consecință, posibilitatea unei îndoieli. Numai ceea ce eu *separ* de *ființa* mea este pentru mine ceva *îndoielnic*. Cum aș putea deci să mă îndoiesc de acel Dumnezeu care este ființa mea ? A mă îndoi de Dumnezeul meu înseamnă a mă îndoi de mine însumi. Numai acolo unde Dumnezeu este gândit abstract, predicatele sale fiind mijlocite prin abstracție filosofică, se naște deosebirea sau separația dintre subiect și predicat, dintre existență și ființă – se naște aparența că existența sau subiectul este un *altceva* decât predicatul, ceva nemijlocit, neîndoielnic spre deosebire de predicatul îndoielnic. Dar aceasta este numai o aparență. Un Dumnezeu care posedă *predicate abstracte* dispune și de-o *existență abstractă. Existența, faptul de-a fi, este atât de felurită, pe cât de felurită este calitatea*. (...)

Bunătate, dreptate, înțelepciune nu sunt himere prin faptul că existența lui Dumnezeu este o himeră, nici adevăruri prin faptul că această existență este un adevăr. Noțiunea de Dumnezeu depinde de noțiunea de dreptate, de bunătate, de înțelepciune – un Dumnezeu care *nu este* binevoitor, *nu este* drept, *nu este* înțelept, *nu este* un *Dumnezeu* – dar nu invers. O calitate *nu este prin aceea divină, că-l cuprinde pe Dumnezeu, ci Dumnezeu o conține*, deoarece ea este în sine și pentru sine însăși divină, deoarece Dumnezeu *fără de ea* este o ființă *imperfectă*. Dreptatea, înțelepciunea, în genere orice determinare care compune divinitatea lui Dumnezeu, se determină și se cunoaște *prin sine însăși*, Dumnezeu însă – *prin determinare*, prin calitate; numai gândind pe Dumnezeu și dreptatea ca același lucru, gândind pe Dumnezeu nemijlocit ca *realitatea ideii de dreptate* sau a oricărei alte calități, îl determin pe Dumnezeu prin sine însuși. Dacă însă Dumnezeu ca subiect este *determinatul*, calitatea, predicatul însă *determinantul*, atunci rangul de ființă *primordială*, rangul de divinitate se cuvine în adevăr predicatului, nu subiectului.

Abia când sunt reunite *într-o* ființă mai multe însușiri și anume contradictorii, iar această ființă este concepută ca una *personală*, deci numai atunci când se pune accentul îndeosebi asupra personalității, abia atunci se dă uitării originea religiei, se dă uitării faptul că ceea ce în reprezentarea reflexivă este un predicat

distinctibil sau separabil de subiect, *la origine* a constituit *adevăratul subiect*. Astfel, romanii și grecii zeificau cele accidentale: substanțe, virtuți, stări de sentiment, afecte, considerându-le făpturi independente. Omul, îndeosebi omul religios, își este sieși măsura tuturor lucrurilor, a întregii realități. Orice inspiră omului respect, orice exercită o impresie *deosebită* asupra simțirii sale – fie aceasta și numai un ecou sau un sunet bizar, inexplicabil – el îi atribuie existență de sine stătătoare, sub forma unei ființe deosebite, divine. Religia cuprinde *toate obiectele* din lume; toate, câte numai există, au constituit obiectul adorării religioase; *în esența și conștiința religiei nu se cuprinde nimic altceva decât ceea ce se găsește în genere în ființa și-n conștiința omului despre sine și despre lume*. Religia nu are nici un *conținut propriu*, deosebit. Chiar și afectele de teamă și de groază își aveau templele lor în Roma. Și creștinii transformau manifestări ale simțirii în ființe, sentimentele lor în calități ale lucrurilor, afectele de care erau posedați în puteri stăpânind lumea, pe scurt, însușirile propriei lor ființe, fie ea cunoscută sau necunoscută, în *ființe existente pentru ele înseși*. (...)

O dată ce însă este stabilit că ceea ce este subiectul sau ființa se cuprinde numai în *determinările* acestuia (adică predicatul este adevăratul subiect), prin aceasta se dovedește și că predicatele divine, fiind determinări ale ființei umane, și *subiectul* lor este de *esență umană*. Predicatele divine sunt însă, pe de o parte, generale, pe de altă parte, personale. Cele generale sunt cele metafizice, dar acestea servesc religiei numai ca puncte extreme de plecare sau ca bază; ele nu sunt *determinările caracteristice* ale religiei. Singure predicatele *personale* fundează esența religiei. În ele ființa divină este obiectul religiei. Asemenea predicate sunt, de exemplu, că Dumnezeu este persoană, că el este legiuitorul moral, tatăl oamenilor, cel sfânt, cel drept, cel bun, cel milostiv. Imediat ne lămurim însă din aceste sau alte determinări, sau se clarifică pe parcurs că ele sunt anume ca determinări *personale*, determinări pur umane și că, în consecință, în religie, omul, raportându-se la Dumnezeu, se raportează la *propria sa ființă*. În adevăr, pentru religie aceste predicate *nu sunt reprezentări, nici imagini* pe care omul și le face despre Dumnezeu; ele nu sunt deosebite de ceea ce Dumnezeu este în sine însuși, ci adevăruri, lucruri, realități. Religia nu știe de antropomorfisme: antropomorfismele, pentru ea, *nu sunt* antropomorfisme. Esența religiei constă chiar în faptul că aceste determinări exprimă, pentru ea, ființa lui Dumnezeu. Numai intelectul care face reflecții despre religie, *negându-le față de sine însuși*, în timp ce le apără, declară aceste determinări ca imagini. Dar, pentru religie, Dumnezeu este tatăl adevărat, *adevărată* iubire și îndurare, căci el este, pentru ea, o ființa reală, vie, personală, adevăratele sale determinări fiind, prin urmare, și ele determinări vii, personale. Mai mult, respectivele determinări sunt chiar cele care îi repugnă mai mult intelectului, pe care el le neagă în reflecțiile sale despre religie. Religia este, din punct de vedere subiectiv, afect; necesar, deci și obiectiv, afectul este de esență divină. Chiar mânia nu este pentru

ea un afect nedemn de Dumnezeu, întrucât, bineînțeles, acestei mânii nu-i stă la bază nimic rău.

Astfel, omul neagă în religie rațiunea sa; el nu știe nimic prin sine despre Dumnezeu, gândurile sale sunt numai lumești, pământești, el nu poate crede decât ceea ce Dumnezeu i-a revelat. Dar, în schimb, gândurile lui Dumnezeu sunt gânduri umane, pământești, el are în cap planuri ca și omul; el se acomodează după împrejurări și după puterea de înțelegere a oamenilor, precum un învățător se orientează după puterea de pricepere a elevilor săi; el calculează exact efectul darurilor și revelațiilor sale; el supraveghează pe om în toate acțiunile și frământările lui; el știe totul – și lucrurile cele mai pământești, cele mai ordinare, cele mai rele. Pe scurt, omul neagă față de Dumnezeu știința sa, gândirea sa, pentru a transpune în Dumnezeu gândirea sa, știința sa. Omul renunță la persoana sa, dar, în schimb, pentru el, Dumnezeu, ființa atotputernică, nemărginită, este o ființă personală; el neagă onoarea umană, eul uman; dar, în schimb, Dumnezeu este, pentru el, o *ființă egocentrică, egoistă*, care se caută peste tot numai pe *sine*, numai *onoarea sa*, folosul *său*; Dumnezeu este tocmai *autosatisfacția* egoismului propriu, nefavorabil față de oricare altul; Dumnezeu este *egoismul care se savurează pe sine însuși*. Mai departe, religia neagă binele ca o calitate a ființei umane; omul e rău, corupt, incapabil de bine; în schimb, însă, Dumnezeu e bun, Dumnezeu e ființa cea bună. Se formulează cerința esențială ca binele – Dumnezeu să fie obiect pentru om; dar oare, prin aceasta, nu se proclamă binele ca o determinare esențială a omului ? Dacă eu sunt rău, corupt în chip absolut, adică de la natură, prin esența mea, cum poate sacrul, binele să-mi fie obiect, indiferent dacă acest obiect mi-e dat dinafară sau dinăuntru ? Dacă inima mea este rea, dacă intelectul meu este corupt, cum pot eu să percep și să simt ceea ce este sacru ca sacru, ceea ce este bun ca bun ? Cum pot percepe un tablou frumos ca frumos, dacă sufletu-mi este necorespunzător esteticește ? Chiar dacă nu sunt eu însumi pictor și nu dispun de forța de-a produce din mine însumi frumosul, dispun totuși de sentiment estetic, de înțelegere estetică, deoarece percep frumosul din afara mea. Sau binele nu există de loc pentru om, sau, dacă există pentru el, atunci în aceasta se revelează pentru om sfințenia și bunătatea ființei umane. Ceea ce repugnă întru totul naturii mele, de ceea ce nu sunt legat prin nici o legătură de comunitate, aceea nici nu poate fi gândit și simțit de mine. Sacrul constituie, pentru mine, obiect numai întrucât este contrariul personalității mele, dar totodată fiind în unitate cu ființa mea. Sacrul este mustrarea vinovăției mele; mă cunosc în el ca păcătos; dar, totodată, prin el, mă învinovățesc și cunosc ceea ce nu sunt, dar trebuie să fiu, și tocmai din această pricină pot fi în sine, conform menirii mele; căci o datorie fără putința de-a o îndeplini este o himeră ridicolă care nu mă mișcă sufletește. Dar tocmai cunoscând binele ca menirea mea, ca legea mea, îl recunosc, conștient sau inconștient, pe acesta, ca propria mea ființă.

O *altă* ființă, deosebită de mine, conform naturii ei, nu mă interesează. Păcatul îl pot simți ca păcat numai dacă îl simt ca pe o *contradicție a mea cu mine însumi*, adică a *personalității mele cu esențialitatea mea*. Ca o contradicție cu ființa divină, gândită ca o *altă* ființă, sentimentul păcatului e inexplicabil și fără sens. (...)

Omul – aceasta este secretul religiei – își obiectivează ființa sa, transpunându-se apoi tot pe sine ca *obiect* al acestei ființe obiectivate, pe care o transformă într-un subiect, într-o persoană; el se gândește pe sine, își este sieși obiect, dar ca *obiect al unui obiect*, ca obiect al unei *alte* ființe. Omul este un obiect al lui Dumnezeu. Lui Dumnezeu nu-i este indiferent dacă omul este bun sau rău; nu ! el este viu, intim interesat ca acesta să fie bun; el vrea ca omul să fie bun, să fie fericit – căci fără bunătate nu există fericire. Omul religios retractează din nou *nimicnicia* activității umane, făcând din sentimentele și acțiunile sale un obiect al lui Dumnezeu, transformând omul într-un *scop* al lui Dumnezeu – căci ceea ce este obiect în spirit, este scop în acțiune –, iar activitatea divină – într-un *mijloc de mântuire a omului*. Dumnezeu este activ ca omul să devină bun și fericit. Astfel omul, degradat în aparență la treapta cea mai de jos, este în adevăr înălțat la cea mai înaltă demnitate. *El se are în și prin Dumnezeu drept scop numai pe sine însuși*. Oricum omul are drept scop pe Dumnezeu, dar Dumnezeu nu are drept scop nimic altceva decât mântuirea morală și eternă a omului, deci omul nu se are drept scop decât pe sine însuși. Activitatea divină nu se deosebește de cea umană. (...)

Dumnezeu este ființa omului cea mai subiectivă, cea mai proprie, însă despărțită și separată de om; deci, omul nu poate să acționeze *din sine*; deci, tot binele vine de la Dumnezeu. Cu cât Dumnezeu este *mai subiectiv, mai uman*, cu atât mai mult se *înstrăinează* omul de *subiectivitatea sa, de umanitatea sa*, deoarece Dumnezeu este în și pentru sine natura înstrăinată a omului, pe care el totuși și-o însușește în același timp din nou. Precum activitatea arterială mână sângele în cele mai periferice extremități, iar acțiunea venelor îl readuce din nou, precum viața în genere constă într-o continuă sistolă și diastolă, tot așa se întâmplă și cu religia. În sistola religioasă omul împinge în afara sa propria sa ființă, el se alungă, se respinge pe sine însuși; în diastola religioasă el primește din nou în inima sa ființa alungată. Numai Dumnezeu este ființa acționând *din sine*, activă *din sine* – acesta este actul puterii repulsiei religioase; Dumnezeu este ființa acționând *în* mine, *cu* mine, *prin* mine, *asupra* mea, *pentru* mine, principiul mântuirii *mele*, bunelor mele sentimente și acțiuni, prin urmare propriul meu principiu bun și ființa mea – aceasta este actul puteri de atracție religioasă. (...)

KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS

MANIFESTUL PARTIDULUI COMUNIST [1]

– fragmente –

O STAFIE umblă prin Europa – stafia comunismului. Toate puterile bătrânei Europe s-au unit într-o sfântă hăituială împotriva acestei stafii: Papa și Țarul, Metternich și Guizot, radicali francezi și polițiști germani.

Există oare vreun partid de opoziție care să nu fi fost defăimat, ca fiind comunist, de către adversarii săi de la putere ? Există oare vreun partid de opoziție care să nu fi răspuns la rândul său atât elementelor mai înaintate ale opoziției, cât și adversarilor săi reacționari, zvârlindu-le în față imputarea stigmatizantă de comunist ?

Din acest fapt reies două lucruri.

Toate puterile europene recunosc de pe acum comunismul ca o putere.

A venit timpul ca toți comuniștii să-și expună deschis, în fața lumii întregi, concepția, scopurile, tendințele și să opună basmului despre stafia comunismului un manifest al partidului însuși.

În acest scop s-au întrunit la Londra comuniști de diferite naționalități și au redactat următorul „Manifest“, care se publică în limbile: engleză, franceză, germană, italiană, flamandă și daneză.

I
BURGHEZI ȘI PROLETARI

Istoria tuturor societăților de până azi este istoria luptelor de clasă.

Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvânt, asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neîntreruptă, când ascunsă, când fățișă, o luptă care – de

[1] Karl Marx și Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, ed. a VII-a, Edit. Politică, București, 1960. Nu este menționat traducătorul.

fiecare dată se sfârșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți sau prin pieirea claselor aflate în luptă.

În epocile mai îndepărtate ale istoriei găsim aproape pretutindeni o împărțire completă a societății în diferite stări, o scară variată de poziții sociale. În Roma antică găsim patricieni, cavaleri, plebei, sclavi; în evul mediu: feudali, vasali, breslași, calfe, iobagi și, pe lângă aceasta, mai în fiecare din aceste clase găsim trepte distincte.

Societatea burgheză modernă, ridicată pe ruinele societății feudale, nu a desființat antagonismele de clasă. Ea a creat doar clase noi, condiții noi de asuprire, forme noi de luptă, în locul celor vechi.

Epoca noastră, epoca burgheziei, se deosebește însă prin faptul că a simplificat antagonismele de clasă. Societatea întreagă se scindează din ce în ce mai mult în două mari tabere dușmane, în două mari clase direct opuse una alteia: burghezia și proletariatul.

Din iobagii evului mediu proveniră târgoveții primelor orașe; din acești târgoveți se dezvoltară primele elemente ale burgheziei.

Descoperirea Americii, ocolirea Africii pe mare deschiseră burgheziei în ascensiune un nou câmp de acțiune. Piața indiană și chineză, colonizarea Americii, schimbul cu coloniile, înmulțirea mijloacelor de schimb și a mărfurilor în genere dădură negoțului, navigației, industriei un avânt necunoscut până atunci, făcând prin aceasta ca elementul revoluționar din societatea feudală în descompunere să se dezvolte cu rapiditate.

Modul de organizare feudal sau corporativ de până atunci al industriei nu mai putea satisface cererea de produse care creștea o dată cu crearea de noi piețe. Manufactura îi luă locul. Meșterii breslași fură înlăturați de către starea de mijloc industrială; diviziunea muncii între diferitele corporații dispăru, făcând loc diviziunii muncii înăuntrul fiecărui atelier.

Dar piețele se înmulțeau fără încetare, cererea creștea necontenit. Manufactura deveni și ea neîndestulătoare. Atunci, aburul și mașina au revoluționat producția industrială. Industria mare, modernă, luă locul manufacturii: locul stării de mijloc industriale îl luară industriașii milionari, șefi ai unor întregi armate industriale, burghezii moderni.

Marea industrie a creat piața mondială pe care a pregătit-o descoperirea Americii. Piața mondială a determinat o dezvoltare imensă a comerțului, navigației și comunicațiilor pe uscat. Această dezvoltare a avut influență, la rândul ei, asupra extinderii industriei și, în aceeași măsură în care se extindeau industria, comerțul, navigația, căile ferate, se dezvolta și burghezia, mărindu-și capitalurile și împingând pe planul al doilea toate clasele rămase din evul mediu.

Vedem deci că burghezia modernă este ea însăși produsul unui îndelungat proces de dezvoltare, al unui șir de revoluții în modul de producție și de schimb.

Fiecare din aceste trepte de dezvoltare a burgheziei a fost însoțită de un progres politic corespunzător. Stare asuprită sub domnia feudalilor, asociație înarmată ce se administra singură în comună, aici republică municipală independentă, dincolo stare a treia, datoare să plătească biruri monarhiei; apoi, pe vremea manufacturii, contrapondere împotriva nobilimii în monarhia bazată pe stări sau absolută, temelie principală a marilor monarhii în genere, burghezia a cucerit, în sfârșit, de la crearea marii industrii și a pieței mondiale, puterea politică exclusivă în statul reprezentativ modern. Puterea de stat modernă nu este decât un comitet care administrează treburile obștești ale întregii clase burgheze.

Burghezia a avut în istorie un rol cît se poate de revoluționar.

Burghezia a desființat, pretutindeni unde a ajuns la putere, toate relațiile feudale, patriarhale, idilice. Ea a rupt fără milă pestrițele legături feudale care-l legau pe om de „superiorul său firesc" și nu a lăsat altă legătură între om și om decât interesul gol, decât neîndurătoarea „plată în bani peșin". Ea a înecat fiorul sfânt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului micului burghez în apa înghețată a calculului egoist. Ea a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb și în locul nenumăratelor libertăți dobândite și chezășuite de hrisoave ea a pus *unica* libertate, lipsită de scrupule, a comerțului. Într-un cuvânt, ea a pus, în locul exploatării voalate de iluzii religioase și politice, exploatarea deschisă, nerușinată, directă și brutală.

Burghezia a despuiat de aureola lor toate activitățile până atunci venerabile și privite cu smerenie. Ea a transformat pe medic, jurist, preot, poet, om de știință în muncitorii ei salariați.

Burghezia a smuls vălul duios-sentimental ce acoperea relațiile familiale și le-a redus la o simplă relație bănească.

Burghezia a arătat că manifestarea brutală a forței, pe care reacțiunea o admiră atât de mult la evul mediu, și-a găsit completarea potrivită în cea mai crasă trândăvie. Abia burghezia a arătat ce este în stare să realizeze activitatea omenească. Ea a realizat opere minunate, dar de cu totul altă natură decât piramidele egiptene, apeductele romane, catedralele gotice; ea a întreprins cu totul alte expediții decât migrațiunea popoarelor și cruciadele.

Burghezia nu poate să existe fără a revoluționa neîncetat uneltele de producție, deci relațiile de producție și, prin urmare, toate relațiile sociale. Pentru toate clasele industriale anterioare, dimpotrivă, prima condiție de existență era menținerea neschimbată a vechiului mod de producție. Revoluționarea neîncetată a producției, zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare. Toate relațiile înțepenite, ruginite, cu cortegiul lor de reprezentări și concepții, venerate din moși-strămoși, se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte

de a avea timpul să se osifice. Tot ce e feudal şi static se risipeşte ca fumul, tot ce e sfânt este profanat şi oamenii sunt în sfârşit siliţi să privească cu luciditate poziţia lor în viaţă, relaţiile lor reciproce.

Nevoia unei desfaceri tot mai largi a produselor ei goneşte burghezia pe tot întinsul globului pământesc. Ea trebuie să se cuibărească pretutindeni, să se instaleze pretutindeni, să stabilească legături pretutindeni.

Burghezia a dat, prin exploatarea pieţei mondiale, un caracter cosmopolit producţiei şi consumaţiei din toate ţările. Spre marea mâhnire a reacţionarilor, ea i-a smuls industriei de sub picioare terenul naţional. Străvechile industrii naţionale au fost distruse şi continuă să fie distruse pe zi ce trece. Ele sunt înlăturate de industrii noi a căror introducere devine o chestiune vitală pentru toate naţiunile civilizate, de industrii care nu mai prelucrează materii prime indigene, ci materii prime provenind din regiunile cele mai îndepărtate şi ale căror produse nu sunt consumate numai în ţara proprie, ci deopotrivă în toate continentele. Locul vechilor necesităţi, satisfăcute prin produsele ţării respective, îl iau necesităţi noi, pentru satisfacerea cărora e nevoie de produse ale ţărilor celor mai îndepărtate şi ale climatelor celor mai variate. În locul vechii izolări locale şi naţionale şi al satisfacerii necesităţilor cu produse proprii, se dezvoltă schimbul universal, interdependenţa universală a naţiunilor. Şi acest lucru e valabil atât pentru producţia materială, cât şi pentru cea spirituală. Produsele spirituale ale diferitelor naţiuni devin bunuri comune. Unilateralitatea şi mărginirea naţională devin din ce în ce mai cu neputinţă şi din numeroasele literaturi naţionale şi locale ia naştere o literatură universală.

Burghezia, prin rapida perfecţionare a tuturor uneltelor de producţie, prin comunicaţiile infinit înlesnite, antrenează în civilizaţie toate naţiunile, până şi pe cele mai barbare. Preţurile ieftine ale mărfurilor ei sunt artileria grea cu care doboară toate zidurile chinezeşti, cu care sileşte să capituleze chiar cea mai îndârjită ură a barbarilor faţă de străini. Ea constrânge toate naţiunile să-şi însuşească modul de producţie al burgheziei, dacă nu vor să piară; ea le sileşte să introducă la ele însele aşa-zisa civilizaţie, adică să devină burgheze. Într-un cuvânt, ea îşi creează o lume după chipul şi asemănarea ei.

Burghezia a supus satul stăpânirii oraşului. Ea a creat oraşe enorme, a făcut să crească considerabil populaţia orăşenească faţă de cea sătească, smulgând astfel o parte însemnată a populaţiei din idioţia vieţii de la ţară. Tot aşa cum a adus satul într-o stare de dependenţă faţă de oraş, ea a făcut dependente ţările barbare şi semibarbare de cele civilizate, popoarele de ţărani de popoarele de burghezi, Orientul de Occident.

Burghezia suprimă din ce în ce mai mult fărâmiţarea mijloacelor de producţie, a proprietăţii şi a populaţiei. Ea a aglomerat populaţia, a centralizat mijloacele de producţie şi a concentrat proprietatea în mâini puţine. Urmarea inevitabilă a

acestor schimbări a fost centralizarea politică. Provincii independente, aproape numai confederate, având interese, legi, guverne şi vămi diferite, au fost înglobate într-o *singură* naţiune, cu *un singur* guvern, *o singură* lege, *un singur* interes naţional de clasă, *o singură* frontieră vamală.

Burghezia a creat, în cursul dominaţiei ei de clasă, care datează abia de o sută de ani, mult mai multe şi uriaşe forţe de producţie decât toate generaţiile trecute laolaltă. Subjugarea forţelor naturii, maşinismul, aplicarea chimiei în industrie şi agricultură, navigaţia cu aburi, căile ferate, telegraful electric, desţelenirea unor întregi continente, fluvii făcute navigabile, populaţii întregi ieşite ca din pământ – care dintre secolele trecute ar fi putut să bănuiască că în sânul muncii sociale dormitau astfel de forţe de producţie !

Am văzut, deci: mijloacele de producţie şi de schimb pe baza cărora s-a format burghezia au fost create în societatea feudală. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a acestor mijloace de producţie şi de schimb, relaţiile în care societatea feudală producea şi făcea schimb, organizarea feudală a agriculturii şi manufacturii, într-un cuvânt, relaţiile feudale de proprietate nu mai corespundeau forţelor de producţie care se dezvoltaseră. Ele frânau producţia în loc s-o stimuleze. Ele se prefăcuseră în tot atâtea cătuşe. Ele trebuiau sfărâmate şi au fost sfărâmate.

Locul lor l-a luat libera concurenţă, cu organizarea socială şi politică adecvată ei, cu dominaţia economică şi politică a clasei burgheze.

Sub ochii noştri se desfăşoară o mişcare asemănătoare. Relaţiile burgheze de producţie şi de schimb, relaţiile burgheze de proprietate, societatea burgheză modernă, care a produs, ca prin farmec, mijloace de producţie şi de schimb atât de uriaşe, seamănă cu vrăjitorul care nu mai poate stăpâni puterile întunericului pe care le-a dezlănţuit. De decenii istoria industriei şi comerţului nu este altceva decât istoria răzvrătirii forţelor de producţie moderne împotriva relaţiilor de producţie moderne, împotriva relaţiilor de proprietate care sunt condiţiile de existenţă ale burgheziei şi ale dominaţiei ei. Este de ajuns să pomenim crizele comerciale, care, prin repetarea lor periodică, pun tot mai ameninţător sub semnul întrebării existenţa întregii societăţi burgheze. În timpul crizelor comerciale este distrusă regulat o mare parte nu numai a produselor create, ci şi a forţelor de producţie existente. În timpul crizelor izbucneşte o epidemie socială, care ar fi părut o absurditate în toate epocile anterioare – epidemia supraproducţiei. Societatea se vede brusc aruncată înapoi, într-o stare de barbarie momentană, ca şi cum o foamete, un război general de nimicire ar fi lipsit-o de toate mijloacele de trai; industria, comerţul par distruse. Şi pentru ce ? Pentru că societatea posedă prea multă civilizaţie, prea multe mijloace de trai, prea multă industrie, prea mult comerţ. Forţele de producţie de care dispune nu mai servesc la dezvoltarea civilizaţiei burgheze şi a relaţiilor de proprietate burgheze; dimpotrivă, ele au

devenit prea uriașe pentru aceste relații care frânează dezvoltarea lor; și de îndată ce învinge această piedică, ele provoacă perturbări în întreaga societate burgheză, primejduiesc existența proprietății burgheze. Relațiile burgheze au devenit prea strâmte pentru a cuprinde avuția produsă de ele. Cum învinge burghezia crizele ? Pe de o parte, prin distrugerea forțată a unei mase de forțe de producție, pe de altă parte, prin cucerirea de noi piețe și prin exploatarea mai intensă a piețelor vechi. Prin ce, deci ? Prin pregătirea unor crize și mai generale, și mai formidabile și prin reducerea mijloacelor de a le preveni.

Armele cu care burghezia a doborât feudalismul se îndreaptă astăzi împotriva burgheziei înseși.

Dar burghezia nu a făurit numai armele care îi aduc moartea; ea a creat și oamenii care vor mânui aceste arme, muncitorii moderni, *proletarii*.

În aceeași măsură în care se dezvoltă burghezia, cu alte cuvinte capitalul, se dezvoltă și proletariatul, clasa muncitorilor moderni care nu trăiesc decât atâta vreme cât găsesc de lucru și care găsesc de lucru numai atâta vreme cât munca lor sporește capitalul. Acești muncitori, care sunt siliți să se vândă cu bucata, sunt o marfă ca oricare alt articol din comerț și, prin urmare, sunt supuși deopotrivă tuturor vicisitudinilor concurenței, tuturor oscilațiilor pieței.

Munca proletarilor a pierdut, prin extinderea mașinismului și prin diviziunea muncii, orice caracter de sine stătător, și, o dată cu aceasta, orice atracție pentru muncitor. Acesta devine o simplă anexă a mașinii, anexă de la care se pretinde numai operația cea mai simplă, cea mai monotonă, cea mai lesne de învățat. De aceea, cheltuielile pe care muncitorul le pricinuiește se mărginesc aproape numai la mijloacele de trai necesare pentru întreținerea sa și pentru reproducerea speciei sale. Prețul unei mărfi, deci și al muncii, este însă egal cu cheltuielile ei de producție. De aceea, în măsura în care munca devine mai nesuferită, scade și salariul. Mai mult încă, în aceeași măsură în care se înmulțesc mașinile și crește diviziunea muncii, crește și cantitatea de muncă, fie prin înmulțirea orelor de muncă, fie prin intensificarea muncii cerute într-un timp anumit, prin accelerarea mersului mașinilor etc.

Industria modernă a transformat micul atelier al meșterului patriarhal în marea fabrică a capitalistului industrial. Mase de muncitori îngrămădite în fabrică sunt organizate milităreşte. În calitate de simpli soldați industriali, ei sunt supuși supravegherii unei întregi ierarhii de subofițeri și ofițeri. Ei nu sunt numai robii clasei burgheze, ai statului burghez, ci sunt, zi cu zi și ceas cu ceas, robiți de mașină, de supraveghetori și, mai ales, de fiecare burghez fabricant în parte. Și cu cât acest despotism proclamă mai făţiș câștigul ca scop final, cu atât este mai meschin, mai dușmănos, mai aprig.

Cu cât munca manuală cere mai puțină îndemânare și mai puțină cheltuială de forță, adică cu cât se dezvoltă mai mult industria modernă, cu atât munca

bărbaţilor este înlocuită pe scară mai mare cu aceea a femeilor şi a copiilor. Deosebirile de sex şi vârstă îşi pierd valabilitatea socială când e vorba de clasa muncitoare. Nu mai există decât instrumente de muncă, care pricinuiesc cheltuieli diferite, după vârstă şi sex.

Când exploatarea muncitorului de către fabricant este în aşa măsură împlinită încât muncitorul să-şi primească salariul în bani peşin, tabără asupra lui celelalte părţi ale burgheziei – proprietarul, băcanul, cămătarul etc.

Păturile inferioare ale stării de mijloc: micii industriaşi, micii negustori şi rentieri, meseriaşii şi ţăranii, toate aceste clase îngroaşă rândurile proletariatului, parte din cauză că micul lor capital, fiind insuficient pentru mari întreprinderi industriale, este înfrânt de concurenţa capitaliştilor mai mari, parte din cauză că îndemânarea lor profesională nu mai are aceeaşi valoare ca urmare a noilor metode de producţie. Astfel, proletariatul se recrutează din toate clasele populaţiei.

Proletariatul trece prin diferite trepte de dezvoltare. Lupta sa împotriva burgheziei începe o dată cu existenţa sa.

La început luptă muncitori răzleţi, apoi muncitorii unei fabrici, pe urmă muncitorii unei ramuri de muncă dintr-o localitate împotriva burghezului care-i exploatează direct. Ei îşi îndreaptă atacurile nu numai împotriva relaţiilor burgheze de producţie, ci şi împotriva uneltelor de producţie înseşi; ei distrug mărfurile străine, care le fac concurenţă, sfărâmă maşinile, dau foc fabricilor, caută să recucerească poziţia pierdută a muncitorului medieval.

Pe treapta aceasta muncitorii formează o masă împrăştiată pe tot întinsul ţării şi fărâmiţată de concurenţă. Coeziunea maselor de muncitori nu este încă rezultatul propriei lor uniri, ci rezultatul unirii burgheziei, care, pentru a-şi atinge scopurile sale politice, trebuie, şi mai poate deocamdată, să pună în mişcare întreg proletariatul. Pe această treaptă, aşadar, proletarii nu combat încă pe duşmanii lor, ci pe duşmanii duşmanilor lor, ei combat rămăşiţele monarhiei absolute, pe moşieri, burghezia neindustrială, mica burghezie. Toată mişcarea istorică este astfel concentrată în mâinile burgheziei; orice victorie cucerită în acest chip este o victorie a burgheziei.

Dar, o dată cu dezvoltarea industriei, proletariatul creşte nu numai ca număr; el este concentrat în mase tot mai mari, forţa lui sporeşte şi el simte tot mai mult acest lucru. Interesele, condiţiile de existenţă înăuntrul proletariatului se nivelează tot mai mult, căci maşina şterge din ce în ce mai mult deosebirile dintre diferitele munci şi reduce salariul aproape pretutindeni la un nivel deopotrivă de scăzut. Concurenţa crescândă a burghezilor între ei şi crizele comerciale ce izvorăsc de aici fac ca salariul muncitorilor să fie tot mai nestabil; perfecţionarea neîncetată şi într-un ritm tot mai accelerat a maşinilor face ca şi condiţiile de viaţă ale proletarilor să devină tot mai nesigure; ciocnirile individuale dintre muncitor şi burghez iau tot mai mult caracterul unor ciocniri între două clase. Muncitorii

încep prin a forma coaliții împotriva burghezilor; ei se unesc ca să-și apere salariul. Ei înființează chiar asociații cu caracter permanent pentru a se pregăti în vederea eventualelor răzvrătiri. Pe alocuri lupta izbucnește sub formă de insurecții.

Din timp în timp înving muncitorii, dar numai în mod trecător. Adevăratul rezultat al luptelor lor nu este succesul imediat, ci unirea mereu crescândă a muncitorilor. Această unire este înlesnită prin mijloacele de comunicație tot mai numeroase, create de marea industrie, care stabilesc legături între muncitorii din diferite localități. Această legătură e suficientă pentru ca numeroasele lupte locale, care au pretutindeni același caracter, să fie centralizate într-o luptă națională, într-o luptă de clasă. Orice luptă de clasă este însă o luptă politică. Iar unirea, pentru înfăptuirea căreia cetățenii din evul mediu, cu drumurile lor vicinale, au avut nevoie de veacuri, este realizată de proletarii moderni, datorită drumului de fier, în câțiva ani.

Această organizare a proletarilor ca clasă și, prin aceasta, ca partid politic, este sfărâmată din nou în fiecare moment de concurența dintre muncitorii înșiși. Ea renaște însă tot mai viguroasă, tot mai închegată, mai puternică. Folosind dezbinările din sânul burgheziei, ea îi smulge acesteia, sub formă de legi, recunoașterea unora dintre interesele muncitorești. De exemplu, legea cu privire la ziua de muncă de zece ore în Anglia.

În genere, ciocnirile din sânul vechii societăți grăbesc în multe privințe dezvoltarea proletariatului. Burghezia duce o luptă neîncetată: la început împotriva aristocrației; mai târziu împotriva acelor părți ale burgheziei înseși ale căror interese intră în contradicție cu progresul industriei; întotdeauna împotriva burgheziei tuturor țărilor străine. În toate aceste lupte ea se vede silită să facă apel la proletariat, să recurgă la ajutorul lui și să-l atragă astfel în mișcarea politică. Ea însăși înarmează, așadar, proletariatul cu propriile ei elemente de cultură, adică cu arme împotriva ei înseși.

Apoi, după cum am văzut, prin progresul industriei, părți întregi din clasa dominantă sunt aruncate în rândurile proletariatului sau cel puțin sunt amenințate condițiile lor de existență. Și acestea aduc proletariatului numeroase elemente de cultură.

În sfârșit, atunci când lupta de clasă se apropie de deznodământ, procesul de descompunere al clasei dominante, al întregii societăți vechi capătă un caracter atât de acut, atât de ascuțit, încât o mică parte din clasa dominantă se desprinde de ea și se alătură clasei revoluționare, clasei căreia îi aparține viitorul. Tot astfel cum odinioară o parte din nobilime a trecut în lagărul burgheziei, acum o parte din burghezie trece în lagărul proletariatului, și anume o parte din ideologii burghezi care s-au ridicat până la înțelegerea teoretică a întregii mișcări istorice.

Dintre toate clasele care se contrapun în zilele noastre burgheziei, singur proletariatul este o clasă cu adevărat revoluționară. Celelalte clase decad și pier

o dată cu dezvoltarea marii industrii; proletariatul, dimpotrivă, este propriul ei produs.

Păturile de mijloc: micul industriaș, micul negustor, meșteșugarul, țăranul, toți luptă împotriva burgheziei pentru a salva de la pieire existența lor ca pături de mijloc. Așadar, ele nu sunt revoluționare, ci conservatoare. Mai mult încă, ele sunt reacționare, deoarece încearcă să întoarcă roata istoriei. Iar dacă acționează în chip revoluționar, o fac în vederea trecerii lor apropiate în rândurile proletariatului, nu-și apără interesele actuale, ci interesele lor viitoare, și părăsesc propriul lor punct de vedere ca să și-l însușească pe acela al proletariatului.

Lumpenproletariatul, acest putregai pasiv al păturilor celor mai de jos ale vechii societăți, este târât pe alocuri în vâltoarea mișcării de către o revoluție proletară; din cauza ansamblului condițiilor sale de existență, el va înclina însă mai curând să se lase cumpărat pentru uneltiri reacționare.

Condițiile de viață ale vechii societăți sunt deja distruse în condițiile de viață ale proletariatului. Proletarul este lipsit de proprietate; relațiile sale cu nevasta și cu copiii nu mai au nimic comun cu relațiile burgheze de familie; munca industrială modernă, subjugarea modernă de către capital, aceeași în Anglia ca în Franța, în America ca în Germania, l-au despuiat de orice caracter național. Legile, morala, religia sunt pentru dânsul tot atâtea prejudecăți burgheze, în spatele cărora se ascund tot atâtea interese burgheze.

Toate clasele din trecut care cuceriseră puterea căutau să-și asigure poziția dobândită supunând întreaga societate condițiilor care stăteau la baza modului lor de însușire. Proletarii nu pot să cucerească forțele de producție sociale decât desființând propriul lor mod de însușire de până acum și, prin aceasta, întregul mod de însușire de până acum. Proletarii n-au nimic propriu de ocrotit; ei au de nimicit tot ce până acum ocrotea și asigura proprietatea privată.

Toate mișcările de până acum au fost mișcări ale unor minorități sau în interesul unor minorități. Mișcarea proletară este mișcarea independentă a imensei majorități, în interesul imensei majorități. Proletariatul, pătura cea mai de jos a societății actuale, nu se poate ridica și elibera fără să arunce în aer întreaga suprastructură a păturilor care alcătuiesc societatea oficială.

Chiar dacă nu prin conținut, totuși prin formă, lupta proletariatului împotriva burgheziei este mai întâi o luptă națională. Proletariatul din fiecare țară trebuie să termine, firește, în primul rând cu propria sa burghezie.

Descriind fazele cele mai generale ale dezvoltării proletariatului, am urmărit războiul civil, mai mult sau mai puțin latent, dinăuntrul societății actuale, până la punctul când acesta se transformă într-o revoluție deschisă și când, răsturnând prin violență burghezia, proletariatul își întemeiază dominația sa.

Toate societățile de până acum s-au bazat, după cum am văzut, pe antagonismul dintre clasele asupritoare și clasele asuprite. Dar pentru ca o clasă

să poată fi asuprită, trebuie să i se asigure condițiile în care să-și poată târî cel puțin existența de rob. Iobagul a început să se ridice în perioada iobăgiei la starea de membru al comunei, după cum micul burghez a început să se ridice la starea de burghez sub jugul absolutismului feudal. Muncitorul modern, dimpotrivă, în loc să se ridice o dată cu progresul industriei, decade tot mai adânc sub condițiile propriei sale clase. Muncitorul devine pauper și pauperismul crește chiar mai repede decât populația și bogăția. Din aceasta reiese limpede că burghezia nu este în stare să rămână mai departe clasa dominantă în societate și să impună societății, ca lege regulatoare condițiile de viață ale propriei ei clase. Ea este incapabilă să domine, fiindcă este incapabilă să asigure sclavului ei existența, chiar în limitele sclaviei lui, fiindcă este silită să-l lase să decadă într-o situație în care ea trebuie să-l hrănească, în loc să fie hrănită de dânsul. Societatea nu mai poate trăi sub dominația burgheziei, adică existența burgheziei nu mai este compatibilă cu societatea.

Condiția esențială pentru existența și dominația clasei burgheze este acumularea bogăției în mâinile unor particulari, formarea și sporirea capitalului; condiția existenței capitalului este munca salariată. Munca salariată se întemeiază exclusiv pe concurența muncitorilor între ei. Progresul industriei, al cărui purtător involuntar și pasiv este burghezia, înlocuiește izolarea muncitorilor, izvorâtă din concurență, cu unirea lor revoluționară prin asociație. Cu dezvoltarea marii industrii, burgheziei îi fuge, așadar, de sub picioare însăși baza pe care ea produce și-și însușește produsele. Ea produce, înainte de toate, pe propriii ei gropari. Pieirea ei și victoria proletariatului sunt deopotrivă de inevitabile.

II
PROLETARI ȘI COMUNIȘTI

Care este în genere raportul dintre comuniști și proletari ?

Comuniștii nu sunt un partid deosebit, opus celorlalte partide muncitorești.

Ei nu au interese deosebite de interesele întregului proletariat.

Ei nu proclamă principii deosebite după care să vrea să modeleze mișcarea proletară.

Comuniștii se deosebesc de celelalte partide proletare numai prin aceea că, pe de o parte, în lupta proletarilor de diferite națiuni, ei scot în evidență și susțin interesele comune, independente de naționalitate, ale întregului proletariat; pe de altă parte, prin aceea că, pe diferitele trepte de dezvoltare ale luptei dintre proletariat și burghezie, ei reprezintă întotdeauna interesele mișcării în totalitatea ei.

Comuniștii sunt, așadar, din punct de vedere practic, partea cea mai hotărâtă a partidelor muncitorești din toate țările, partea care împinge mereu înainte; din

punct de vedere teoretic, față de restul masei proletariatului ei au superioritatea de a înțelege limpede condițiile, mersul și rezultatele generale ale mișcării proletare.

Scopul imediat al comuniștilor este același ca și al tuturor celorlalte partide proletare: constituirea proletariatului ca clasă, răsturnarea dominației burgheziei, cucerirea puterii politice de către proletariat.

Tezele teoretice ale comuniștilor nu se *bazează* nicidecum pe idei, pe principii inventate sau descoperite de cutare sau cutare reformator al lumii.

Ele nu sunt decât expresia generală a condițiilor efective ale luptei de clasă existente, ale mișcării istorice care se desfășoară sub ochii noștri. Desființarea relațiilor de proprietate existente până acum nu este o caracteristică a comunismului.

Toate relațiile de proprietate au fost supuse unei necontenite schimbări istorice, unei permanente transformări istorice.

Revoluția franceză, de pildă, a desființat proprietatea feudală în folosul celei burgheze.

Ceea ce caracterizează comunismul nu este desființarea proprietății în general, ci desființarea proprietății burgheze.

Proprietatea privată burgheză modernă însă este ultima și cea mai desăvîrșită expresie a producției și însușirii produselor întemeiate pe antagonisme de clasă, pe exploatarea unora de către ceilalți.

În acest sens comuniștii pot rezuma teoria lor în formula: desființarea proprietății private.

Ni s-a imputat nouă, comuniștilor, că am voi să desființăm proprietatea dobândită personal, prin muncă proprie, proprietate care ar alcătui temelia oricărei libertăți, activități și independențe personale.

Proprietate dobândită prin muncă, agonisită, câștigată personal ! Vorbiți oare de proprietatea micului burghez, a micului producător rural, premergătoare celei burgheze ? Nu e nevoie să o desființăm noi: dezvoltarea industriei a desființat-o și o desființează zilnic.

Sau poate vorbiți de proprietatea privată burgheză modernă ?

Dar munca salariată, munca proletarului, îi creează oare acestuia vreo proprietate ? Nicidecum. Ea creează capitalul, adică proprietatea care exploatează munca salariată, care nu poate spori decât cu condiția de a produce muncă salariată nouă, pentru a o exploata din nou. În forma sa actuală, proprietatea se mișcă în cadrul antagonismului dintre capital și munca salariată. Să privim ambele laturi ale acestui antagonism.

A fi capitalist înseamnă a ocupa în producție nu numai o poziție pur personală, ci și o poziție socială. Capitalul este un produs colectiv și nu poate fi pus în mișcare decât prin activitatea comună a numeroși membri ai societății, ba, în ultimă instanță, numai prin activitatea comună a tuturor membrilor societății.

Capitalul nu este deci o forţă personală, ci o forţă socială.

Aşadar, atunci când capitalul este transformat în proprietate colectivă, aparţinând tuturor membrilor societăţii, aceasta nu înseamnă transformarea unei proprietăţi personale în proprietate socială. Ceea ce se transformă este numai caracterul social al proprietăţii. Ea îşi pierde caracterul ei de clasă.

Să trecem la munca salariată.

Preţul mijlociu al muncii salariate este minimul de salariu, adică totalul mijloacelor de trai necesare pentru a menţine pe muncitor în viaţă ca muncitor. Deci, ceea ce muncitorul salariat îşi însuşeşte prin activitatea sa îi ajunge numai pentru a-şi reproduce viaţa ca atare. Noi nu vrem nicidecum să desfiinţăm această însuşire personală a produselor muncii, menită să reproducă nemijlocit viaţa, o însuşire care nu aduce nici un excedent ce ar putea da putere asupra muncii străine. Noi vrem să desfiinţăm numai caracterul mârşav al acestei însuşiri, în cadrul căreia muncitorul trăieşte numai pentru a spori capitalul, trăieşte numai în măsura în care o cer interesele clasei dominante.

În societatea burgheză, munca vie nu este decât un mijloc pentru a spori munca acumulată. În societatea comunistă, munca acumulată nu este decât un mijloc pentru a lărgi, a îmbogăţi, a uşura procesul de viaţă al muncitorilor.

În societatea burgheză, trecutul domină deci prezentul; în societatea comunistă, prezentul domină trecutul. În societatea burgheză, capitalul este independent şi personal, pe când individul care munceşte este dependent şi impersonal.

Şi desfiinţarea acestor relaţii este considerată de burghezie o suprimare a individualităţii şi a libertăţii ! Şi cu drept cuvânt. Este vorba într-adevăr de suprimarea individualităţii burgheze, a independenţei burgheze şi a libertăţii burgheze.

Prin libertate se înţelege, în cadrul relaţiilor de producţie burgheze de astăzi, libertatea comerţului, libertatea de cumpărare şi de vânzare.

Dacă dispare însă negoţul, atunci dispare şi negoţul liber. Vorbăria despre negoţul liber, ca şi toate celelalte tirade ale burgheziei noastre despre libertate au, în genere, un înţeles numai când e vorba de negoţul încătuşat, de târgoveţul oprimat din evul mediu, şi nu când e vorba de desfiinţarea de către comunism a negoţului, a relaţiilor de producţie burgheze şi a burgheziei însăşi.

Vă îngroziţi că vrem să desfiinţăm proprietatea privată. Dar în societatea voastră actuală proprietatea privată este desfiinţată pentru nouă zecimi din membrii societăţii; ea există tocmai datorită faptului că nu există pentru nouă zecimi. Ne imputaţi deci că vrem să desfiinţăm o proprietate care presupune ca o condiţie necesară ca imensa majoritate a societăţii să fie lipsită de proprietate.

Cu alte cuvinte, ne imputaţi că vrem desfiinţarea proprietăţii voastre. Într-adevăr, vrem acest lucru.

Din momentul în care munca nu mai poate fi transformată în capital, bani, rentă funciară – într-un cuvânt, într-o putere socială ce poate fi monopolizată, adică din momentul în care proprietatea personală nu mai poate deveni proprietate burgheză –, din acest moment, declarați voi, personalitatea este suprimată.

Recunoașteți, prin urmare, că, atunci când vorbiți de personalitate, aveți în fața ochilor doar pe burghez, adică pe proprietarul burghez. Această personalitate trebuie, într-adevăr, suprimată.

Comunismul nu ia nimănui putința de a-și însuși produse sociale, el ia doar putința ca prin această însușire să fie aservită munca altuia.

S-a obiectat că prin desființarea proprietății private va înceta orice activitate și că o lene generală va cuprinde lumea.

Dacă ar fi așa, societatea burgheză ar fi trebuit demult să piară din cauza trândăviei, căci în această societate cei care lucrează nu agonisesc, iar cei care agonisesc nu lucrează. Toate aceste temeri se reduc la tautologia că nu va mai exista muncă salariată o dată ce nu va mai exista capital.

Toate obiecțiile îndreptate împotriva modului comunist de însușire și de producție a produselor materiale au fost extinse și asupra însușirii și producției produselor spirituale. După cum pentru burghez desființarea proprietății de clasă înseamnă desființarea producției înseși, tot astfel pentru dânsul dispariția culturii de clasă este identică cu dispariția culturii în general.

Cultura, a cărei pierdere o deplânge burghezul, nu înseamnă pentru imensa majoritate decât transformarea omului într-o anexă a mașinii.

Dar nu polemizați cu noi, apreciind desființarea proprietății burgheze prin prisma concepțiilor voastre burgheze despre libertate, cultură, drept etc. Înseși ideile voastre sunt produse ale relațiilor burgheze de producție și de proprietate, după cum și dreptul vostru nu este decât voința clasei voastre ridicată la rangul de lege, o voință al cărei conținut este determinat de condițiile materiale de viață ale clasei voastre.

Concepția interesată care vă face să transformați relațiile voastre de producție și de proprietate, din relații istorice, trecătoare în cursul procesului de dezvoltare a producției, în legi eterne ale naturii și ale rațiunii e comună tuturor claselor dominante dispărute. Ceea ce pricepeți când e vorba de proprietatea antică, ceea ce pricepeți când e vorba de proprietatea feudală, nu mai îndrăzniți să pricepeți când e vorba de proprietatea burgheză. (...)

Învinuirile aduse comunismului din punct de vedere religios, filosofic și, în general, din punct de vedere ideologic, nu merită o discuție mai amănunțită.

Este oare nevoie de o perspicacitate deosebită pentru a înțelege că, atunci când se schimbă condițiile de viață ale oamenilor, relațiile lor sociale, existența lor socială, se schimbă și reprezentările, concepțiile și noțiunile lor, într-un cuvânt și conștiința lor ?

Ce altceva ne arată istoria ideilor decât că producția intelectuală se transformă o dată cu cea materială ? Ideile dominante ale unei epoci au fost întotdeauna numai ideile clasei dominante.

Se vorbește despre idei care revoluționează o întreagă societate; prin aceasta se exprimă numai faptul că în sânul vechii societăți s-au format elementele unei societăți noi, că descompunerea ideilor vechi merge mână în mână cu descompunerea vechilor condiții de viață.

În timpul decadenței lumii antice, religiile vechi au fost învinse de religia creștină. Când în secolul al XVIII-lea ideile iluminismului învinseră ideile creștine, societatea feudală dădea ultima ei luptă cu burghezia, pe atunci revoluționară. Ideile de libertate a conștiinței și a religiei nu exprimau decât domnia liberei concurențe pe tărâmul conștiinței.

„Dar – se va spune – ideile religioase, morale, filosofice, politice, juridice etc. s-au modificat ce-i drept în cursul dezvoltării istorice. Însă religia, morala, filosofia, politica, dreptul s-au menținut întotdeauna în ciuda acestor schimbări.

În afară de aceasta, mai există adevăruri eterne, ca: libertate, dreptate etc., care sunt comune tuturor stărilor sociale. Comunismul desființează însă adevărurile eterne, desființează religia, morala, în loc să le dea o formă nouă, el contrazice, așadar, toată dezvoltarea istorică de până acum."

La ce se reduce această învinuire ? Istoria tuturor societăților de până acum s-a desfășurat în antagonisme de clasă, care, în diferitele epoci, au luat forme diferite.

Dar, indiferent de forma pe care au luat-o aceste antagonisme, exploatarea unei părți a societății de către cealaltă constituie un fapt comun tuturor veacurilor trecute. Nu e deci de mirare că și conștiința socială a tuturor veacurilor, oricât de diferită și variată, se mișcă în cadrul anumitor forme comune, forme de conștiință care vor dispărea cu desăvârșire numai o dată cu dispariția totală a antagonismului de clasă.

Revoluția comunistă înseamnă ruptura cea mai radicală cu relațiile de proprietate moștenite din trecut; nu e deci de mirare că în cursul dezvoltării ei se produce ruptura cea mai radicală cu ideile tradiționale.

Dar să lăsăm obiecțiile ridicate de burghezie împotriva comunismului.

După cum am văzut mai sus, primul pas în revoluția muncitorească este ridicarea proletariatului la rangul de clasă dominantă, este cucerirea democrației.

Proletariatul va folosi dominația lui politică pentru a smulge burgheziei, pas cu pas, întreg capitalul, pentru a centraliza toate uneltele de producție în mâinile statului, adică în mâinile proletariatului organizat ca clasă dominantă, și pentru a mări, cât se poate de repede, masa forțelor de producție.

La început, acest lucru nu se poate face, firește, decât printr-o încălcare despotică a dreptului de proprietate și a relațiilor de producție burgheze, adică

prin măsuri care, din punct de vedere economic, apar neîndestulătoare şi şubrede, dar care se depăşesc singure în decursul mişcării şi care sunt inevitabile ca mijloc pentru revoluţionarea întregului mod de producţie.

Aceste măsuri vor fi, se-nţelege, diferite în diferitele ţări.

În ţările cele mai înaintate va fi totuşi posibilă aproape pretutindeni aplicarea următoarelor măsuri:

1. Exproprierea proprietăţii funciare şi întrebuinţarea rentei funciare pentru acoperirea cheltuielilor de stat.
2. Impozit cu puternic caracter progresiv.
3. Desfiinţarea dreptului de moştenire.
4. Confiscarea proprietăţii tuturor emigranţilor şi rebelilor.
5. Centralizarea creditului în mâinile statului cu ajutorul unei bănci naţionale cu capital de stat şi cu monopol exclusiv.
6. Centralizarea tuturor mijloacelor de transport în mâinile statului.
7. Sporirea numărului fabricilor de stat, a uneltelor de producţie, desţelenirea şi ameliorarea pământurilor după un plan general.
8. Egală obligativitate a muncii pentru toţi, organizarea de armate industriale, îndeosebi pentru agricultură.
9. Îmbinarea muncii agricole cu cea industrială, măsuri având ca scop înlăturarea treptată a opoziţiei [2] dintre sat şi oraş.
10. Învăţământ public gratuit pentru toţi copiii. Interzicerea muncii în fabrici a copiilor, sub actuala ei formă. Îmbinarea educaţiei cu producţia materială etc. etc.

Când, în cursul dezvoltării, vor fi dispărut deosebirile de clasă şi întreaga producţie va fi fost concentrată în mâinile indivizilor asociaţi, atunci puterea publică îşi va pierde caracterul ei politic. În sensul propriu al cuvântului, puterea politică este puterea organizată a unei clase pentru asuprirea alteia. Dacă proletariatul, în lupta sa împotriva burgheziei, se uneşte în mod necesar ca clasă, dacă, prin revoluţie, devine clasă dominantă şi, ca clasă dominantă, desfiinţează vechile relaţii de producţie făcând uz de forţă, atunci el desfiinţează, o dată cu aceste relaţii de producţie, şi condiţiile de existenţă ale antagonismului de clasă, ale claselor în genere [3], şi, prin aceasta, propria sa dominaţie de clasă.

Locul vechii societăţi burgheze, cu clasele şi antagonismele ei de clasă, îl ia o asociaţie în cadrul căreia dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiţia pentru dezvoltarea liberă a tuturora.

---

[2] În ediţiile germane următoare, începând cu ediţia din 1872, în loc de: „opoziţie“ – „deosebire“. – *Nota Red.*

[3] În ediţiile germane următoare, începând cu ediţia din 1872, în loc de: „ale claselor în genere“ – „clasele în genere“. – *Nota Red.*

KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS

MANUSCRISE ECONOMICO-FILOSOFICE DIN 1844[1]

– fragmente –

[CRITICA DIALECTICII HEGELIENE ŞI A FILOZOFIEI HEGELIENE ÎN GENERAL]

(...) Feuerbach este singurul la care observăm o atitudine *serioasă*, o atitudine *critică* faţă de dialectica hegeliană; el este singurul care a făcut adevărate descoperiri în acest domeniu şi, în genere, singurul care a învins într-adevăr vechea filosofie. Măreţia celor înfăptuite de Feuerbach şi simplitatea plină de modestie cu care el le-a oferit lumii este în izbitor contrast cu atitudinea pe care-o manifestă critica.

Marele merit al lui Feuerbach constă în următoarele:

1) a dovedit că filosofia nu este altceva decât religia exprimată în idei şi adusă pe planul gândirii, că, nefiind altceva decât o altă formă şi un alt mod de existenţă a înstrăinării esenţei umane, este şi ea condamnabilă;

2) a întemeiat *materialismul adevărat* şi *ştiinţa reală*, prin aceea că el, Feuerbach, face din relaţia socială „dintre om şi om" principiul de bază al teoriei;

3) negării negaţiei, care se pretinde a fi pozitivul absolut, el îi opune pozitivul care se sprijină pe sine însuşi şi este întemeiat în mod pozitiv pe sine însuşi.

Feuerbach explică în felul următor dialectica hegeliană (şi fundamentează prin aceasta necesitatea de a lua ca punct de plecare pozitivul, certitudinea senzorială):

Hegel ia ca punct de plecare înstrăinarea (din punct de vedere logic: infinitul, universalul abstract), substanţa, abstracţia absolută şi fixată ca atare – cu alte cuvinte, ca să ne exprimăm mai popular, el ia ca punct de plecare religia şi teologia.

În al doilea rând: el suprimă infinitul şi pune realul, sensibilul, finitul, particularul (filosofia, suprimarea religiei şi teologiei).

---

[1] În vol. Karl Marx şi Friedrich Engels, *Scrieri din tinereţe*, Edit. Politică, Bucureşti, 1968. (Numele traducătorului nu este menţionat.)

În al treilea rând: el suprimă din nou pozitivul și restabilește abstracția, infinitul. Restabilește religia și teologia. Așadar, Feuerbach concepe negarea negației *numai* ca o contradicție a filosofiei cu ea însăși, ca fiind filosofia care afirmă teologia (transcendența etc.) după ce a negat-o, care o afirmă deci în opoziție cu sine însăși.

Afirmația, adică autoafirmarea și autoconfirmarea, care e inclusă în negarea negației, e privită de el ca o afirmație care nu este încă sigură de ea însăși și care de aceea conține în sine contrariul său – ca o afirmație care se îndoiește de ea însăși și care, de aceea, necesită o dovadă, adică nu se dovedește pe sine însăși prin propria ei ființare, – ca o afirmație nemărturisită și, din această cauză, el îi opune direct și nemijlocit afirmația întemeiată pe ea însăși a certitudinii senzoriale[2].

Dar Hegel, când a conceput negarea negației, sub raportul laturii sale pozitive, ca pe ceea ce singur este cu adevărat pozitiv, iar sub raportul laturii sale negative, ca pe sigurul act adevărat și actul autorealizării oricărei existențe, nu a făcut decât să găsească expresia *abstractă, logică, speculativă* pentru mișcarea acelei istorii care nu reprezintă încă *adevărata* istorie a omului, ca subiect gata existent, ci abia *actul producerii* omului, *istoria nașterii* omului.

Vom căuta să explicăm atât forma abstractă pe care o prezintă această mișcare la Hegel cât și trăsăturile ei distinctive, care o fac să apară ca ceva deosebit, de felul cum apare ea în cadrul criticii moderne, adică deosebit de felul cum e înfățișat același proces în *Esența creștinismului* a lui Feuerbach, sau mai bine-zis, vom căuta să explicăm forma *critică* a acestei mișcări, care la Hegel este încă necritică.

Să aruncăm o privire aspra sistemului hegelian. Trebuie să începem cu *Fenomenologia* lui Hegel, care este adevăratul izvor și adevărata taină a filosofiei hegeliene.

Fenomenologia.

A) *Conștiința de sine*.

I. *Conștiința.* α) Certitudinea senzorială sau „aceasta" și *părerea.* β) *Percepția*, adică lucrul cu însușirile sale, și *iluzia*. γ) Forța și intelectul, fenomenul și lumea suprasensibilă.

II. *Conștiința de sine*. Adevărul certitudinii de sine. a) Independența și dependența conștiinței de sine, stăpânirea și servitutea. b) Libertatea conștiinței de sine. Stoicismul, scepticismul, conștiința nefericita.

III. *Rațiunea*. Certitudinea și adevărul rațiunii. a) Rațiunea observatoare; observarea naturii și a conștiinței de sine. b) Realizarea conștiinței de sine raționale

---

[2] Feuerbach concepe negarea negației, conceptului concret, și ca pe o gândire care se depășește pe sine în gândire și care, în calitatea ei de gândire, vrea să fie în mod nemijlocit intuiției, natură, realitate.

prin ea însăşi. Plăcerea şi necesitatea. Legea inimii şi nebunia prezumţiei. Virtutea şi cursul lumii. c) Individualitatea reală în sine şi pentru sine. Imperiul animal al spiritului şi înşelarea, sau faptul însuşi. Raţiunea legiuitoare. Raţiunea care examinează.

B) *Spiritul*

I. Spiritul *adevărat*; lumea etică.

II. Spiritul înstrăinat de sine, cultura.

III. Spiritul cert de sine însuşi, moralitatea.

C) Religia. Religia *naturală, religia artei,* religia *revelată.*

D) *Cunoaşterea absolută.*

Dat fiindcă *Enciclopedia* lui Hegel începe cu logica, cu *gândul pur speculativ,* şi se sfârşeşte cu *cunoaşterea absolută*, cu spiritul filosofic sau absolut, adică cu spiritul abstract suprauman conştient de sine şi sesizându-se pe sine, întreaga *Enciclopedie* nu este altceva decât *esenţa desfăşurată* a spiritului filosofic, autoobiectivarea sa; iar spiritul filosofic nu este altceva decât spiritul înstrăinat al lumii care se sesizează pe sine însuşi în gândire, adică în mod abstract, înăuntrul autoînstrăinării sale.

Logica este *banul* spiritului, *valoarea gândită*, speculativă, a omului şi a naturii – esenţa lor devenită complet indiferentă faţă de orice determinaţie reală şi, de aceea, nereală – *gândirea înstrăinată,* care ca atare face abstracţie de natură şi de omul real: gândirea *abstractă*. – *Exterioritatea acestei gândiri abstracte... natura*, aşa cum este ea pentru această gândire abstractă. Ea îi este exterioară, în ea gândirea abstractă s-a pierdut pe sine; şi ea, această abstractă, o şi concepe tot ca pe ceva exterior, ca gând abstract, dar ca gândire abstractă înstrăinată. – În sfârşit, *spiritul*, această gândire ce se întoarce la locul său de baştină şi care, spirit antropologic, fenomenologic, psihologic, etic, artistic, religios nu este încă pentru sine el însuşi până ce, în sfârşit, în calitate de cunoaştere *absolută*, se regăseşte şi se raportează numai la sine ca spirit devenit acum absolut, adică abstract, şi capătă astfel forma sa de existenţă conştientă şi adecvată. Căci adevărata lui formă de existenţă este *abstracţia.*

La Hegel există o dublă eroare.

Prima apare cel mai clar în *Fenomenologie* ca izvor al filosofiei hegeliene. Atunci când, bunăoară, Hegel concepe avuţia, statul etc. ca esenţe înstrăinate de esenţa *umană*, el se referă numai la forma lor gândită... Ele sunt esenţe gândite şi de aceea ele reprezintă numai o înstrăinare a *gândirii pure*, adică a gândirii filosofice abstracte. De aceea întreaga mişcare se încheie cu cunoaşterea absolută. Aceea de care s-au înstrăinat aceste *obiecte* şi căreia ele i se opun cu pretenţii de realitate este tocmai gândirea abstractă. *Filosoful* – el însuşi o formă abstractă a omului înstrăinat – face din sine însuşi un *etalon* al lumii înstrăinate. De aceea toată *istoria autoînstrăinării* şi toată *suprimarea* autoînstrăinării nu este altceva

decât *istoria producerii* gândirii abstracte, adică absolute, a gândirii *logice*, speculative. Ca urmare, înstrăinarea, care constituie propriu-zis tot interesul acestei autoînstrăinări și a suprimării acestei autoînstrăinări, apare de aceea la Hegel ca opoziție între *în sine* și *pentru sine*, între *conștiință* și *conștiință de sine*, între *obiect* și *subiect*, cu alte cuvinte ca *opoziție* între gândirea abstractă și realitatea sensibilă sau sensibilul real, înăuntrul gândirii însăși. Toate celelalte opoziții și orice alte mișcări ale acestor *opoziții* reprezintă numai *aparența*, *învelișul*, forma *exotericǎ* a acestor opoziții, singurele interesante, care constituie *sensul* celorlalte opoziții, al opozițiilor profane. Nu faptul că esența umană *se obiectivează într-un mod inuman*, în contradicție cu sine însăși, apare aici ca esență a înstrăinării care e afirmată și care urmează să fie suprimată, ci faptul că ea se obiectivează ca *ceva deosebit* de gândirea abstractă și în *opoziție* cu ea. Așadar, însușirea forțelor esențiale ale omului, care au devenit obiecte, străine, este *în primul rând, o însușire* care se petrece în conștiință, în gândirea *pură*, adică în domeniul *abstracției*, este o însușire a acestor obiecte ca idei și ca *mișcări ale ideilor*; de aceea, încă în *Fenomenologie* – în ciuda aparenței ei categoric negative și critice și în ciuda criticii pe care ea în mod frecvent o conține și care adesea anticipează cu mult dezvoltarea de mai târziu – se găsește deja în forma latentă, ca germene, ca potențialitate, ca o taină, pozitivismul necritic și idealismul, tot atât de necritic, al operelor hegeliene de mai târziu, această desființare și restaurare filosofică a realității empirice existente. *În al doilea rând,* revendicarea de a i se reda omului lumea obiectivă – de exemplu recunoașterea faptului că conștiința *senzorială* nu este o conștiință *senzorială abstractă*, ci o conștiință senzorială *omenească*, că religia, avuția etc. nu sunt altceva decât realitatea înstrăinată a obiectivării *umane*, a forțelor esențiale *umane* întruchipate în creații, și că, de aceea, ele nu sunt decât *o cale* spre realitatea cu adevărat *umană* –, această însușire a forțelor esențiale ale omului sau intuirea acestui proces îmbracă, prin urmare, la Hegel o asemenea formă, că *lumea sensibilă, religia*, puterea de stat etc. sunt esențe *spirituale*, căci numai *spiritul* reprezintă *adevărata* esență a omului, iar adevărata formă a spiritului este spiritul care gândește, spiritul logic, speculativ. *Umanitatea* naturii și a naturii create de procesul istoric, a produselor omului, se manifestă deci în faptul că ele sunt *produse* ale spiritului abstract și, ca atare, momente ale *spiritului, esențe ideale*.

De aceea, *Fenomenologia* este o critică ascunsă, care își este sie însăși încă neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența *înstrăinării* omului – chiar dacă aici omul apare numai sub forma *spiritului* – în ea sunt conținute, într-o formă ascunsă, *toate* elementele criticii, și anume *pregătite* și *elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel. Capitolele despre „conștiința nefericită", „conștiința cinstită", lupta „conștiinței nobile și a

celei josnice“ și altele de acest fel conțin – deși într-o formă încă înstrăinată – elementele *critice* ale unor întregi domenii, cum sunt, de pildă, religia, statul, viața civilă etc. Așadar, după cum *esența, obiectul* apar la Hegel ca *esențe ideale*, tot așa și „subiectul apare totdeauna ca conștiință sau ca *conștiință de sine* sau, mai bine zis, obiectul apare numai ca *conștiință abstractă*, iar omul numai ca *conștiință de sine* și din această cauză, diferitele forme ale înstrăinării care apar în *Fenomenologie* sunt doar diferite forme ale conștiinței și ale conștiinței de sine. Așa cum conștiința abstractă – sub forma căreia este conceput obiectul – este *în sine* doar un moment al conștiinței de sine, care-și afirmă propriile sale deosebiri, tot așa și rezultatul acestei întregi mișcări este identitatea dintre conștiința de sine și conștiința, cunoașterea absolută, adică o mișcare a gândirii abstracte care nu mai este îndreptată în afară, ci se săvârșește de pe acum numai înăuntrul său, cu alte cuvinte rezultatul la care se ajunge este dialectica gândului pur.

Măreția *Fenomenologiei* lui Hegel și a rezultatului ei final – dialectica negativității ca principiu motor și creator – constă, așadar, în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și ca suprimare a acestei autoînstrăinări; așadar, în faptul că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat – adevărat pentru că este real – ca rezultat al *propriei sale munci*. Raportarea *reală*, activă a omului la sine ca ființă generică, adică manifestarea lui ca adevărată ființă generică, cu alte cuvinte ca ființă omenească, este posibilă numai dacă omul exteriorizează efectiv toate *forțele* lui generice – ceea ce, iarăși, este posibil numai prin activitatea comună a omenirii, numai ca rezultat al istoriei – și se raportează la ele ca niște obiecte, lucru care, la rândul său, este posibil la început numai sub forma înstrăinării.

Unilateralitatea și limitele concepției lui Hegel le vom înfățișa acum în mod amănunțit, analizând capitolul de încheiere al *Fenomenologiei*, care e consacrat cunoașterii absolute; acest capitol cuprinde, într-o formă concentrată, atât spiritul *Fenomenologiei*, raportul ei cu dialectica speculativă, cât și *conștiința* ce o avea Hegel despre amândouă și despre raportul dintre ele.

În prealabil țin să mai remarc doar că Hegel se situează pe pozițiile economiei politice moderne. El concepe *munca* ca *esență*, ca *esență* a omului ce se confirmă pe sine însăși; el vede numai latura pozitivă a muncii, nu și pe cea negativă. Munca este *procesul* prin care omul devine o *ființă pentru sine*, însă *înăuntrul înstrăinării* sau ca om *înstrăinat*. Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decât cea *abstract-spirituală*. Așadar, Hegel recunoaște drept esență a muncii ceea ce constituie, în genere, *esența* filosofiei, și anume *înstrăinarea omului* care *se cunoaște pe sine*, sau știința *înstrăinată care se gândește pe sine*, și de aceea el, în opoziție cu filosofia premergătoare, poate să strângă laolaltă diversele momente ale filosofiei și să prezinte propria lui filosofie drept *filosofia*

însăşi. Ceea ce făceau ceilalţi filosofi – când priveau diversele momente ale naturii şi ale vieţii omeneşti ca pe nişte momente ale conştiinţei de sine, şi anume ale conştiinţei de sine *abstracte – este considerat* de Hegel drept *activitatea* filosofiei însăşi. De aceea ştiinţa lui este absolută.

Să trecem acum la subiectul nostru.

Cunoaşterea absolută. Ultimul capitol al ***Fenomenologiei***.

Principalul este că obiectul conştiinţei nu este, pentru Hegel, nimic altceva decât *conştiinţa de sine*; sau, cu alte cuvinte, obiectul nu este altceva decât *conştiinţa de sine obiectivată*, conştiinţa de sine ca obiect (omul = conştiinţă de sine).

Este vorba, aşadar, de depăşirea *obiectului conştiinţei*. *Obiectivitatea* ca atare este considerată ca o relaţie *înstrăinată* a omului, ca o relaţie care nu corespunde *esenţei umane*, adică conştiinţei de sine. De aceea, *reînsuşirea* esenţei obiectuale a omului, produsă ca ceva străin, sau determinarea *înstrăinării*, nu are numai semnificaţia suprimării, ci şi pe aceea a suprimării *obiectivităţii*, cu alte cuvinte omul este considerat drept o fiinţă *non-obiectuală, spirituală.*

Mişcarea prin care se realizează *depăşirea obiectului conştiinţei* este descrisă de Hegel precum urmează:

Obiectul nu se arată numai ca *reîntorcându-se* în *Sine* [*das Selbst*] (aceasta este, după Hegel, o concepţie *unilaterală* despre asemenea mişcare, întrucât sesizează numai una dintre laturile ei). Omul este echivalat cu *Sinele.* Dar *Sinele* nu este decât omul conceput în mod *abstract* şi produs prin abstracţie. Omul este o fiinţă care se raportează la sine [*selbstisch*]. Ochiul său, urechea sa etc. *se raportează la sine*; fiecare din forţele lui esenţiale are însuşirea de *a se raporta la sine*. Dar tocmai din această cauză este cu totul eronat să spunem: *conştiinţa de sine* are ochi, urechi, forţă esenţială. Nu natura umană este o calitate a *conştiinţei de sine*, ci, dimpotrivă, conştiinţa de sine este o calitate a naturii umane, a ochiului omenesc etc.

Sinele abstract şi fixat ca o fiinţă existând pentru sine este omul ca *egoist abstract*, este *egoismul* ridicat la abstracţia sa pură, la sfera gândirii. (La această idee vom mai reveni.)

Pentru Hegel, *esenţa umană,* omul, sunt echivalente cu *conştiinţa de sine*. De aceea, pentru el, orice înstrăinare a esenţei *umane nu este altceva* decât o *înstrăinare a conştiinţei de sine*. Înstrăinarea conştiinţei de sine nu este, pentru el, o *expresie* – expresie reflectată în cunoaştere şi în gândire – a înstrăinării *reale* a esenţei umane. Dimpotrivă, înstrăinarea *reală*, înstrăinare care se manifestă în realitate, nu este altceva, potrivit esenţei sale *intime*, ascunse – şi dezvăluite numai filosofiei – decât *fenomenul* prin care se manifestă înstrăinarea adevăratei esenţe umane, a *conştiinţei de sine*. De aceea, ştiinţa care sesizează acest lucru se numeşte *fenomenologie*. De aceea, orice reînsuşire a esenţei obiectuale

înstrăinate apare ca o încorporare în *conștiința de sine*; omul care pune stăpânire pe propria sa esență *nu este altceva decât* conștiința de sine care pune stăpânire pe esențele obiectuale; reînsușirea obiectului se reduce de aceea la reîntoarcerea obiectului în Sine.

Depășirea, multilateral *exprimată, a obiectului conștiinței* constă, după Hegel, în aceea că:

1) obiectul ca atare se prezintă conștiinței ca ceva evanescent;
2) înstrăinarea conștiinței de sine este aceea care pune realitatea (*Dingheit*);
3) această înstrăinare nu are numai o semnificație negativă, ci și una *pozitivă;*
4) ea are această semnificație pozitivă nu numai pentru noi, sau în sine, ci și *pentru sine însăși*;
5) *pentru conștiința de sine*, negarea obiectului, sau suprimarea de sine a acestuia, capătă o semnificație *pozitivă* prin faptul (sau, cu alte cuvinte, ea *recunoaște* această nimicire a obiectului prin faptul) că ea însăși este aceea care se înstrăinează pe sine, căci în această înstrăinare ea se pune *pe sine* ca obiect, sau, în virtutea unității de nedespărțit a *ființei pentru sine*, ea pune obiectul ca fiind ea însăși;
6) pe de altă parte, aici se află totodată inclus și un alt moment, și anume acela că conștiința de sine a și suprimat în aceeași măsură această înstrăinare și această obiectivitate și le-a reluat înapoi în sine; deci în această alteritate (*Anderssein*) *a ei, ca atare*, ea este *la sine;*
7) aceasta este mișcarea *conștiinței*, și în această mișcare conștiința este, de aceea, totalitatea momentelor ei;
8) conștiința trebuie, de asemenea, să se comporte față de obiect potrivit totalității determinărilor ei și să-l sesizeze din punctul de vedere al fiecăreia dintre aceste determinări. Această totalitate a determinărilor ei face din obiect o *esență spirituală în sine,* și pentru conștiință el va deveni într-adevăr o asemenea esență prin considerarea fiecăreia dintre aceste determinări ca fiind a Sinelui, adică tocmai prin acest raport spiritual față de ele, despre care am vorbit mai sus.

Notă la punctul 1. – Faptul că obiectul ca atare se prezintă conștiinței ca ceva evanescent este tocmai *reîntoarcerea obiectului în Sine*, de care am vorbit.

Nota la punctul 2. – *Înstrăinarea conștiinței de sine* pune *reitatea*. Întrucât aici omul este echivalent cu conștiința de sine, înseamnă că esența lui obiectuală, înstrăinată, sau *reitatea* (adică ceea ce este *pentru el obiect,* iar obiect, cu adevărat este pentru el numai ceea ce este pentru el obiect esențial, prin urmare, ceea ce este esența lui *obiectuală*. Dar cum *omul real* ca atare este luat drept subiect, și, prin urmare, nici *natura* – căci omul este *natura umană* –, ci numai abstracția

omului, conştiinţa de sine, înseamnă că obiectualitatea nu poate fi altceva decât conştiinţa de sine înstrăinată) este totuna cu *conştiinţa de sine înstrăinată*, iar *realitatea* este pusă prin această înstrăinare. Faptul că o făptură vie, naturală, înzestrată cu forţe esenţiale obiectuale, adică materiale, posedă şi *obiecte naturale reale* ale esenţei sale, ca şi faptul că autoînstrăinarea sa înseamnă punerea unei lumi *reale*, însă sub forma *exteriorităţii* şi, prin urmare, a unei lumi obiectuale, care nu aparţine esenţei lui şi nu este în puterea lui, este cât se poate de firesc. Nu este în asta nimic de neînţeles sau enigmatic. Dimpotrivă, tocmai contrariul ar fi ceva enigmatic. Dar tot atât de clar este că *conştiinţa de sine*, prin înstrăinarea ei poate să pună doar *reitatea*, adică tot un lucru abstract, un lucru de domeniul abstracţiei, şi nu un lucru *real*. Este, totodată, clar că reitatea nu constituie, în acest caz, ceva *independent, esenţial* în raport cu conştiinţa de sine, ci e o simplă creaţie, ceva *pus* de ea, iar ceea ce este pus, în loc să se confirme pe sine însuşi, este doar o confirmare a actului punerii, care îşi fixează pentru o clipă energia ei sub forma produsului, acordându-i *în aparenţă* – dar, iarăşi, numai pentru o clipă – rolul unui obiect real, de sine stătător.

Atunci când *omul* real, corporal, care stă pe solidul glob pământesc, aspirând şi expirând toate forţele naturii, pune, prin înstrăinarea sa, *forţele sale esenţiale* reale, obiectuale ca obiecte străine, nu *actul punerii* este subiectul acestui proces, ci subiectivitatea forţelor esenţiale *obiectuale*, a căror acţiune trebuie, în consecinţă, să fie şi ea *obiectuală.* O fiinţă obiectuală acţionează obiectual, şi ea nu ar acţiona obiectual dacă obiectualul nu ar ţine de însăşi esenţa ei. Ea tocmai de aceea creează, sau pune *obiecte*, pentru că şi ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului *natură*. Prin urmare, lucrurile nu se petrec ca şi cum în actul punerii ea părăseşte „activitatea sa pură“ pentru *a crea obiectul,* ci în aşa fel că produsul său *obiectual* nu face decât să confirme activitatea sa *obiectuală,* activitatea sa ca activitate a unei *fiinţe obiectuale,* naturale.

Vedem aici că naturalismul consecvent sau umanismul se deosebeşte atât de idealism, cât şi de materialism, şi este totodată adevărul amândurora care le reuneşte pe amândouă. Şi vedem, de asemenea, că numai naturalismul este în stare să înţeleagă actul istoriei universale.

Omul este în mod nemijlocit *o fiinţă naturală.* Ca fiinţă naturală, şi mai cu seamă ca fiinţă naturală vie, el este, pe de o parte, înzestrat cu *forţe naturale*, cu *forţe vitale*, este o fiinţă naturală *activă*; aceste forţe există în el ca predispoziţii şi aptitudini, ca *porniri*; pe de altă parte, ca fiinţă naturală, corporală, sensibilă, obiectuală, omul, ca şi animalele şi plantele, este o fiinţă *care suferă*, o fiinţă condiţionată şi limitată, cu alte cuvinte *obiectele* pornirilor sale există în afara lui ca *obiecte* independente de el, dar aceste obiecte sunt *obiecte* ale *trebuinţelor* sale; *obiecte* indispensabile, esenţiale pentru manifestarea şi afirmarea forţelor lui esenţiale. Faptul că omul este o fiinţă *corporală*, înzestrată cu forţe naturale,

o ființă vie, reală, sensibilă, obiectuală, înseamnă că el are ca *obiect* al ființei sale, al manifestărilor sale vitale *obiecte reale*, *sensibile*, cu alte cuvinte că el poate să-și *manifeste* viața numai pe obiecte reale, sensibile. A fi obiectual, natural, sensibil, a-și avea obiectul, natura, simțul în afara sa, sau a fi la rândul său obiectul, natura, simțul altuia este unul și același lucru. *Foamea* este o *nevoie* firească, naturală; de aceea, pentru satisfacerea și potolirea ei, ea are nevoie de *o natură* în afara ei, de un *obiect* în afara ei. Foamea este nevoia obiectivă a unui corp îndepărtat spre un *obiect* existent în afara sa și indispensabil pentru împlinirea sa și pentru manifestarea esenței sale. Soarele este *obiectul* plantei, un obiect indispensabil pentru ea, pentru afirmarea vieții ei, după cum planta este obiectul soarelui ca *manifestare* a forței sale dătătoare de viață, a forței sale esențiale *obiectuale*.

O ființă care nu își are natura în afara sa nu este o ființă *naturală*, nu participă la viața naturii. O ființă care nu are un obiect în afara sa nu este o ființă obiectuală. O ființă care nu este ea însăși obiect pentru altă ființă nu are nici ea drept *obiect* vreo altă ființă, cu alte cuvinte nu intră în nici o relație obiectuală, ființarea ei nu este ceva obiectual.

O ființă non-obiectuală este *o non-ființă*, *o ființă care nu poate exista* [*Unwesen*].

Să presupunem o ființă care nu este obiect și nici nu are vreun obiect. O asemenea ființă ar fi, în primul rând, *singura* ființă existentă, în afara ei nu ar exista nici o altă ființă; ea ar exista singuratică, singură. Căci, din moment ce există obiecte în afara mea, din moment ce eu nu sunt *singur*, eu sunt *un altul, o altă realitate* decât obiectul din afara mea. Pentru acest alt obiect eu sunt, așadar, *o altă realitate* decât el, adică sunt obiectul *lui*. O ființă care nu este obiectul unei alte ființe presupune deci că nu există nici o ființă obiectuală. Din moment ce eu am un obiect, acesta mă are pe mine ca obiect. Dar o ființă *non-obiectuală* este o ființă nereală, non-sensibilă, o ființă existentă numai în gândire, adică o ființă imaginară, un produs al abstracției. A fi *sensibil*, adică a fi real, înseamnă a fi obiect al simțurilor, a fi un obiect *sensibil* și, deci, a avea în afara sa obiecte sensibile, obiecte ale sensibilității sale. A fi sensibil înseamnă a *suferi.*

Omul, ca ființă obiectuală, sensibilă, este deci o ființă *care suferă;* și, pentru că el simte aceasta, este o ființă *pasională*. Pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă, cu toată energia, spre obiectul său.

Dar omul nu este numai o ființă naturală; el este o ființă naturală *omenească*. Cu alte cuvinte, este o ființă care există pentru sine, deci o *ființă generică* [*Gattungswesen*]. El trebuie să se afirme și să se confirme ca ființă generică atât în existența sa, cât și în conștiința sa. Prin urmare, după cum obiectele *omului* nu sunt obiecte ale naturii așa cum i se prezintă ele nemijlocit, în natură, tot astfel și *simțul omenesc*, așa cum *este* el nemijlocit, în obiectivitatea sa nemijlocită, nu este sensibilitate *omenească*, obiectivitate omenească. Natura, nici în sensul obiectiv și nici în cel subiectiv nu-i este dată nemijlocit ființei *omenești* într-un

mod adecvat. Şi după cum tot ce este natural trebuie *să se nască*, tot aşa şi *omul* îşi are actul naşterii sale, *istoria*, care însă este ceva cunoscut pentru el şi, din această cauză, este o naştere care se suprimă pe sine în mod conştient ca naşterea. Istoria este adevărata istorie naturală a omului. (Asupra acestui lucru trebuie să mai revin).

În al treilea rând, întrucât această punere a reităţii este ea însăşi o simplă aparenţă, un act care contrazice esenţa activităţii pure, ea trebuie să fie din nou suprimată, iar realitatea trebuie negată.

Cu privire la punctele 3, 4, 5, 6, – 3) Această înstrăinare a conştiinţei nu are numai o semnificaţie *negativă*, ci şi una *pozitivă* şi 4) ea are această semnificaţie pozitivă nu numai *pentru noi*, adică în sine, ci şi pentru sine, pentru conştiinţa însăşi. 5) *Pentru conştiinţă*, negarea obiectului, adică suprimarea obiectului, de către sine însuşi, are o semnificaţie pozitivă prin faptul (sau, altfel spus, conştiinţa *cunoaşte* nimicnicia obiectului prin faptul) că se înstrăinează pe *ea însăşi*, căci în această înstrăinare ea *se cunoaşte* pe sine ca obiect sau, în virtutea unităţii de nedespărţit a *fiinţării pentru sine*, ea cunoaşte obiectul ca fiind ea însăşi. 6) Pe de altă parte, aici se află cuprins şi un alt moment, şi anume acela că conştiinţa a şi suprimat, în aceeaşi măsură, această înstrăinare şi obiectivitate şi le-a reluat înapoi în sine, şi, prin urmare, în această *alteritate* a ei *ca atare* ea este *la sine.*

Am văzut, din cele de mai sus, că însuşirea esenţei obiectuale înstrăinate sau suprimarea obiectivităţii date sub determinarea *înstrăinării* – care evoluează în mod necesar de la o înstrăinare indiferentă la una efectiv ostilă – are pentru Hegel şi semnificaţia – sau are chiar în primul rând semnificaţia – că suprimă *obiectivitatea*, căci nu caracterul *determinat* al obiectului, ci însuşi caracterul său *obiectual* constituie pentru conştiinţa de sine aspectul supărător al înstrăinării. De aceea, obiectul este ceva negativ, ceva ce se suprimă pe sine, o *nimicnicie*. Această nimicnicie a obiectului are pentru conştiinţă nu numai o semnificaţie negativă, ci şi una *pozitivă*, fiindcă *nimicnicia* obiectului este tocmai *autoafirmarea* non-obiectivităţii, a abstracţiei, a conştiinţei însăşi. Pentru *conştiinţa însăşi* nimicnicia obiectului are o semnificaţie pozitivă, întrucât ea *cunoaşte* în această nimicnicie, în esenţa obiectuală, propria ei *autoînstrăinare*, ştie că această nimicnicie există numai prin autoînstrăinarea ei...

Modul în care există conştiinţă şi în care există ceva pentru ea este *cunoaşterea.* Cunoaşterea este singurul ei act. Prin urmare, ceva începe să existe pentru conştiinţă în măsura în care ea *cunoaşte* acest *ceva*. Cunoaşterea este singurul raport al conştiinţei cu obiectul. Dar conştiinţa cunoaşte nimicnicia obiectului, adică ştie că obiectul nu este ceva diferit de ea, nefiinţa obiectului pentru ea, întrucât ştie că obiectul este propria ei *autoînstrăinare*, cu alte cuvinte conştiinţa se cunoaşte pe sine – cunoaşterea ca obiect – prin aceea că obiectul este numai *aparenţa* unui obiect, este o mistificare, iar prin esenţa sa el nu este

altceva decât cunoașterea însăși care se opune ei însăși și care prin aceasta și-a opus un *nimic*, ceva care nu are nici o obiectivitate în afara conștiinței; cu alte cuvinte, conștiința știe că, atunci când se raportează la un obiect, ea este doar în *afară de sine*, se înstrăinează de sine, că *ea însăși* este cea care *își apare* ca obiect, sau că ceea ce apare ca obiect nu este decât ea însăși.

Pe de altă parte, după cum spune Hegel, aici se află totodată și un alt moment – anume că conștiința a suprimat în aceeași măsură această autoînstrăinare și această obiectivitate și le-a luat înapoi în sine, și, prin urmare, în *această alteritate a ei*, ca atare, ea este *la sine*.

În această expunere avem adunate la un loc toate iluziile speculației.

În primul rând: conștiința, de sine, în *această alteritate a ei, ca atare este la sine*. De aceea ea, sau – dacă facem abstracție aici de abstracția hegeliană și în locul conștiinței de sine punem conștiința de sine a omului – de aceea el, în această *alteritate ca atare*, se află *la sine*. Asta înseamnă, în primul rând, că conștiința, adică cunoașterea ca cunoaștere, gândirea ca gândire, se pretinde a fi, în mod nemijlocit, propriul său *altul*, sensibilul, realitatea, viața – gândirea care se depășește pe sine în gândire (Feuerbach). Acest aspect este conținut aici în măsura în care conștiința, privită ca simplă conștiință, vede o piedică supărătoare nu în obiectivitatea înstrăinată, ci în *obiectivitatea ca atare*.

În al doilea rând, asta înseamnă că omul conștient de sine, în măsura în care el a recunoscut că lumea spirituală – sau ființarea generală spirituală a lumii sale – este doar o autoînstrăinare și a suprimat-o ca atare, o reafirmă totuși în forma ei înstrăinată, o prezintă drept adevărata sa ființare, o restabilește, pretinde că *în aceasta alteritatea a sa, ca atare*, ea se află *la sine*. Și în felul acesta, după ce, bunăoară, a suprimat religia, după ce a recunoscut-o drept un produs al autoânstrăinării, el se consideră totuși afirmat în *religia ca religie*. Aici se *află* rădăcina *falsului* pozitivism al lui Hegel, sau a criticismului său doar *aparent*, – ceea ce Feuerbach denumește afirmare, negare și restabilire a religiei sau a teologiei, dar care trebuie conceput într-un sens mai general. Așadar, rațiunea se află la sine în iraționalitate ca iraționalitate. Omul care și-a dat seama că în domeniul dreptului, politicii etc. duce o viață înstrăinată își duce, în această viață înstrăinată ca atare, viața sa cu adevărat omenească. Reiese astfel că adevărata *cunoaștere* și adevărata *viață* este autoafirmarea, autoconfirmarea *în contradicție* cu sine însăși cât și cu cunoașterea și cu esența obiectului.

Așadar, acum nu mai poate fi vorba de o simplă acomodare a lui Hegel cu religia, statul etc., întrucât această minciună este însăși minciuna principiului său.

Dacă eu *știu* că religia este conștiința de sine *înstrăinată* a omului, înseamnă că știu că în ea, ca religie, se afirmă nu conștiința mea de sine, ci conștiința mea de sine înstrăinată. Știu, deci, că conștiința mea de sine, aparținându-și sieși, esenței sale, se afirmă nu în *religie*, ci, dimpotrivă, în religia *nimicită, suprimată*.

De aceea, la Hegel, negarea negației nu este afirmarea adevăratei esențe prin negarea esenței aparente, ci afirmarea esenței aparente, adică a esenței înstrăinate de sine, în însăși negarea ei, adică negarea acestei esențe aparente ca esență obiectuală, care sălășluiește în afara omului și e independentă de el, și transformarea ei în subiect.

De aceea un rol aparte are la el *suprimarea, depășirea*, în care sunt reunite negarea și conservarea, afirmarea.

Așa, de exemplu, în filozofia dreptului a lui Hegel *dreptul privat* suprimat este egal cu *morala*, morala suprimată este egală cu *familia*, familia suprimată este egală cu *societatea civilă*, societatea civilă suprimată este egală cu *statul*, statul suprimat este egal cu *istoria universală*. Pe planul *realității*, dreptul privat, morala, familia, societatea civilă, statul ș.a.m.d. continuă să existe ca înainte, numai că ele au devenit *momente*, moduri de existență și de ființare a omului, care luate izolat nu au valabilitate, care se anulează și se generează una pe alta etc. *Momente ale mișcării*.

În existența lor reală, această esență a lor *mobilă* rămâne ascunsă. Ea se dezvăluie, se revelează numai în gândire, în filosofie, și din această cauză adevărata mea ființare religioasă este ființarea mea în *filosofia religiei*, adevărata mea ființare politică este ființarea mea în *filosofia dreptului*, adevărata mea ființare naturală este ființarea mea în *filosofia naturii*, adevărata mea ființare artistică este ființarea mea în *filosofia artei*, adevărata mea ființare *omenească* este ființarea mea în *filosofie*. Tot astfel adevărata existență a religiei, statului, naturii, artei este filosofia religiei, filosofia statului, filosofia naturii, filosofia artei. Dar, dacă pentru mine adevărata ființare a religiei este numai filosofia religiei ș.a.m.d., atunci eu sunt cu adevărat religios numai ca *filosof al religiei* și prin aceasta eu neg *adevărata* religiozitate și omul într-adevăr *religios*. Dar, totodată eu le și *afirm*, în parte în cadrul propriei mele ființări sau în cadrul ființării străine pe care le-o opun (căci aceasta este doar expresia lor *filosofică*), în parte în chiar propria lor formă originară, căci ele nu sunt pentru mine decât un mod de a fi altul aparent, niște alegorii, niște forme care ascund sub un înveliș senzorial adevărata lor ființare, adică ființarea mea *filosofică*.

Tot așa calitatea suprimată este egală cu *cantitatea*, cantitatea suprimată este egală cu *măsura*, măsura suprimată este egală cu *esența*, esența suprimată este egală cu *fenomenul*, fenomenul suprimat este egal cu *conceptul*, conceptul suprimat este egal cu *obiectivitatea*, obiectivitatea suprimată este egală cu *ideea absolută*, ideea absolută suprimată este egală cu *natura*, natura suprimată este egală cu spiritul *subiectiv*, spiritul subiectiv suprimat este egal cu spiritul obiectiv, *moral*, spiritul moral suprimat este egal cu *arta*, arta suprimată este egală cu *religia*, religia suprimată este egală cu *cunoașterea absolută*.

Pe de o parte, această suprimare este o suprimare a unei esențe doar gândite, așadar proprietatea privată *gândită* este suprimată în *ideea* moralei. Și pentru că

gândirea își închipuie că este în mod nemijlocit propriul său altul, și anume *realitatea sensibilă*, și pentru că, prin urmare, ea consideră că acțiunea sa este și o acțiune *sensibilă reală*, această suprimare în gând, care lasă neatins obiectul său în realitate, crede că l-a depășit în mod efectiv; pe de altă parte, întrucât acest obiect a devenit acum pentru gândire un moment al ei, gândirea îl consideră și în realitatea lui ca o autoconfirmare a ei, a conștiinței de sine, a abstracției.

Din această cauză, pe de o parte, ființarea pe care Hegel o *suprimă* și o conservă totodată în filosofie nu este religia *reală*, statul *real*, natura *reală*, ci religia în forma în care a devenit ea însăși obiect al cunoașterii, adică *dogmatica*; același lucru se poate spune și despre *jurisprudență*, despre *știința despre stat*, despre *științele naturii*. În felul acesta Hegel, pe de o parte, se află în opoziție cu esența *reală*, cât și cu *știința* nemijlocită, despre această esență, cu alte cuvinte, cu *conceptele* nefilosofice ale acestei esențe. De aceea, Hegel contrazice concepțiile lor[3] curente.

Pe de altă parte însă, omul religios etc. poate să-și găsească în Hegel ultima confirmare.

Acum trebuie să sesizăm – în limitele determinării înstrăinării – momentele *pozitive* ale dialecticii hegeliene.

a) *Suprimarea* ca mișcare obiectuală, ca mișcare *ce reia în sine* înstrăinarea. – Aceasta este, exprimată în limitele înstrăinării, ideea *însușirii* esenței obiectuale prin suprimarea înstrăinării ei, este intuirea înstrăinată a *obiectivării reale* a omului, a însușirii reale de către el a esenței sale obiectuale, prin nimicirea determinării *înstrăinate* a lumii obiectuale, prin suprimarea ei în ființarea sa înstrăinată, așa cum ateismul, ca suprimare a lui Dumnezeu, înseamnă statornicirea umanismului teoretic, iar comunismul, ca suprimare a proprietății private, înseamnă revendicarea adevăratei vieți omenești ca proprietate inalienabilă a omului, înseamnă instaurarea umanismului practic; cu alte cuvinte, ateismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea religiei, iar comunismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea proprietății private. Abia prin suprimarea acestei mijlociri – care este însă o premisă necesară – apare umanismul *pozitiv*, umanismul care pornește în mod pozitiv de la sine însuși.

Dar ateismul și comunismul nu reprezintă de loc o evadare, o abstracție, ele nu înseamnă pierderea lumii obiectuale create de om, a forțelor sale esențiale care au căpătat o formă obiectuală, nu înseamnă sărăcia care se reîntoarce la o simplicitate nefirească, primitivă. Ele înseamnă, dimpotrivă, pentru prima oară adevărata statornicire, adevărata realizare pentru om a esenței sale, ca ceva real.

Așadar, Hegel, care concepe – deși, iarăși, numai într-o formă înstrăinată – sensul *pozitiv* al negației raportate la sine însăși, concepe totodată și autoînstrăinarea omului, înstrăinarea esenței lui, dezobiectivarea și privarea de

[3] Adică ale teologiei, jurisprudenței, științei despre stat, științele naturii ș.a.m.d. – *Nota red.*

realizare a omului ca dobândire de sine, ca transformare a esenței umane, ca obiectivare, ca realizare. Pe scurt, el concepe în limitele abstracției – munca drept actul prin care omul *se creează pe sine însuși*, iar relația omului cu sine ca relație cu o esență străină și manifestarea lui ca manifestare a unei esențe străine el concepe ca procesul prin care se statornicește *conștiința generică* și *viața generică*.

b) Dar la Hegel – independent de răsturnarea de care am vorbit sau, mai bine zis, tocmai ca o consecință a ei – acest act apare, în primul rând, ca un act *pur formal*, pentru că e abstract, pentru că esența umană însăși este recunoscută numai ca *esență abstractă gânditoare*, ca conștiință de sine, și,

în al doilea rând, din cauză că acest punct de vedere este *formal și abstract*, suprimarea înstrăinării devine o confirmare a înstrăinării sau, cu alte cuvinte, pentru Hegel această mișcare a *autocreării, a autoobiectivării ca pierdere de sine și înstrăinare de sine*, este *manifestarea absolută* – și, de aceea, ultima – a *vieții omenești*, care se are ca scop pe sine, este împăcată cu sine și ajunge la esența sa.

Această mișcare, în forma ei abstractă, ca dialectică, este deci pentru Hegel *viața cu adevărat omenească;* și pentru că este totuși o abstracție, o înstrăinare a vieții omenești, ea apare ca un *proces divin*, dar ca un proces divin al omului, un proces pe care îl săvârșește esența lui abstractă, pură, absolută, distinctivă de el însuși.

În al treilea rând, acest proces trebuie să aibă un purtător, un subiect, dar subiectul apare numai ca rezultat; de aceea, acest rezultat, subiectul care se cunoaște pe sine ca conștiință de sine absolută este *Dumnezeu, spiritul absolut, ideea care se cunoaște pe sine și se realizează pe sine*. Omul real și natura reală devin simple predicate, simboluri ale acestui om ascuns, nereal și ale acestei naturi nereale. De aceea, subiectul și predicatul se află, unul față de celălalt, într-o relație complet răsturnată: este *subiectul-obiect mistic* sau *o subiectivitate care se revarsă dincolo de obiect, subiectul absolut* ca un *proces*, ca *subiect* care *se înstrăinează* de sine și se reîntoarce în sine din această înstrăinare și o reia totuși în sine, și subiectul ca acest proces; este învârtirea pură, *neîncetată* în sine însuși.

În primul rând, avem de-a face aci cu o concepție formală și abstractă despre actul autocreării și autoobiectivării omului.

Întrucât Hegel identifică omul cu conștiința de sine, obiectul înstrăinat al omului, realitatea lui esențială înstrăinată nu este altceva decât *conștiința* înstrăinării, decât ideea înstrăinării, expresia ei *abstractă* și, deci, lipsită de conținut și nereală, *negația*. De aceea, suprimarea înstrăinării nu este nici ea altceva decât o suprimare abstractă, goală, a acestei abstracții lipsite de conținut; este *negarea negației*. Activitatea bogată, vie, sensibilă, concretă a autoobiectivării devine, în consecință, ca o simplă abstracție a acestei activități, *o negativitate absolută*, o

abstracţie care, la rândul ei, este fixată ca atare şi concepută ca o activitate de sine stătătoare, ca o activitate pură. Întrucât această aşa-zisă negativitate nu este altceva decât forma *abstractă, lipsită de conţinut,* a acestui act real, viu, conţinutul ei nu poate fi nici el decât un conţinut pur *formal,* obţinut prin abstragere de la orice conţinut. Ceea ce se obţine sunt, aşadar, *formele* generale, abstracte ale *abstracţiei*, proprii oricărui conţinut şi, de aceea, şi indiferente faţă de orice conţinut şi tocmai de aceea valabile pentru oricare conţinut, formele gândirii, categoriile logice, rupte de spiritul *real* şi de natura *reală*. (Ceva mai încolo vom analiza conţinutul *logic* al negativităţii absolute.)

Ceea ce a realizat Hegel aici pozitiv în logica sa speculativă constă în faptul că *conceptele determinate, formele fixe* generale *ale gândirii*, ca independente de natură şi de spirit, sunt un rezultat necesar al înstrăinării generale a esenţei umane şi, implicit, a gândirii omeneşti, precum şi în faptul că Hegel, în consecinţă, le-a înfăţişat le-a cuprins laolaltă ca momente ale procesului abstracţiei... De exemplu, fiinţarea *suprimată* este esenţă, esenţa suprimată este concept, conceptul suprimat... este idee absolută. Dar ce este ideea absolută ? Ea, la rândul său, se suprimă pe sine, dacă nu vrea să parcurgă de la capăt întregul proces de abstracţie şi să se mulţumească a fi o totalitate de abstracţii sau abstracţia care se sesizează pe sine. Dar abstracţia care se sesizează pe sine ca abstracţie ştie despre sine că nu este nimic; ea trebuie să renunţe la sine, la abstracţie, şi astfel ajunge la o esenţă care este tocmai contrariul ei, la *natură.* Întreaga logică, aşadar, nu face decât să demonstreze că gândirea abstractă în sine nu este nimic, că ideea absolută în sine nu este nimic, că numai *natura* este ceva.

Ideea absolută, ideea *abstractă*, care „*considerată* în unitatea ei cu sine este *intuiţie*“ (Hegel, *Enciclopedia*, ed. a III-a, p. 222), care „în adevărul absolut al ei însăşi *se decide* să libereze din sine momentul particularităţii sale, adică al primei determinări şi al alterităţii, *ideea nemijlocită*, ca reflex al ei, *lăsându-se să iasă* în mod liber *din sine* ca *natură*“ (ibid.), toată această idee care se comportă aşa de ciudat şi de extravagant şi care a pricinuit atâtea dureri de cap hegelienilor nu este nimic altceva decât *abstracţia* – adică gânditorul abstract –, care, devenită mai înţeleaptă prin experienţă şi clarificându-şi adevărata sa esenţă, se hotărăşte, în anumite condiţii – false şi încă tot abstracte – *să renunţe la sine* şi să pună în locul fiinţării sale la sine, al nefiinţei sale, al generalităţii şi nedeterminării sale, alteritatea sa, particularul, determinantul; – se hotărăşte să elibereze *din sine natura*, pe care o ascunde în sine doar ca abstracţie, ca lucru mintal, cu alte cuvinte se hotărăşte să abandoneze abstracţia şi să privească în sfârşit natura *liberă* de ea. Ideea abstractă, care devine nemijlocit *intuiţie*, nu este altceva decât gândirea abstractă care renunţă la sine însăşi şi se hotărăşte să devină *intuiţie*. Toată această trecere de la logică la filosofia naturii nu este altceva decât trecerea – pe care gânditorul abstract o realizează

așa de greu și pe care, de aceea, o descrie așa de extravagant – de la *abstracție* la *intuiție*. Sentimentul mistic care-l alungă pe filosof din domeniul gândirii abstracte în acela al intuiției este *plictiseala,* dorul după un conținut.

(Omul înstrăinat de sine însuși este și un gânditor înstrăinat de propria sa *esență*, adică de esența sa naturală și omenească. De aceea, gândurile sale sunt niște spirite încremenite, care sălășluiesc în afara naturii și a omului. Hegel a închis laolaltă în „Logica“ sa toate aceste spirite, considerând pe fiecare dintre ele o dată ca negație, adică ca *înstrăinare* a gândirii *omenești*, iar apoi ca negare a negației, adică ca suprimare a acestei înstrăinări, ca expresie *autentică* a gândirii omenești; dar întrucât se săvârșește tot în cadrul înstrăinării, această negare a negației reprezintă, în parte, restabilirea acestor spirite încremenite în înstrăinarea lor, iar în parte oprirea la actul ultim, raportarea la sine în înstrăinare, ca adevărata ființare a acestor spirite încremenite[4]; în parte însă, în măsura în care această abstracție se sesizează pe sine și se simte prea plictisită de sine însăși, abandonarea gândirii abstracte care se mișcă numai în gândire, care n-are nici ochi, nici dinți, nici urechi, nici nimic, apare la Hegel sub forma hotărârii de a recunoaște ca esență *natura* și de a trece la intuiție.)

Dar și *natura*, considerată abstract, pentru sine, fixată în separarea ei față de om, este pentru om, *nimic*. Că gânditorul abstract care s-a hotărât să treacă la intuiție contemplă natura în mod abstract, se înțelege de la sine. Așa cum înainte natura stătea închisă de *gânditor* în forma – concepută de el, dar, ascunsă pentru el, și enigmatică – a unei idei absolute, a unui obiect mintal, tot așa și acum, când a eliberat-o din sine, el, de fapt, a eliberat din sine numai această *natură abstractă*, numai abstracția pură a naturii, – dar de data asta cu semnificația unui alt mod de a fi al gândirii, a unei naturi reale, intuite, distincte de gândirea abstractă. Sau – ca să vorbim în limbaj omenesc –, contemplând natura, gânditorul abstract își dă seama că esențele pe care el, în dialectica divină, credea că le creează din nimic, din pură abstracție, ca produse pure ale muncii unei gândiri care se răsucește în sine însăși și nu privește nicăieri realitatea din afară, nu sunt altceva decât *abstracții ale determinărilor naturii.* De aceea, pentru el, întreaga natură nu face decât să repete, într-o formă sensibilă, exterioară, abstracțiile logice. El *analizează* din nou natura, precum și aceste abstracții. În felul acesta intuirea naturii este, la gânditorul abstract, un simplu act de confirmare a modului cum a făcut el înainte abstracție de

[4] Cu alte cuvinte, în locul acestor abstracții încremenite, Hegel pune actul abstracției, care se învârtește în sine însuși; prin aceasta el și-a câștigat meritul de a fi dezvăluit izvorul tuturor acestor concepte nepotrivite, care după data lor de apariție aparțin unor sisteme filosofice diverse, de a le fi cuprins laolaltă și de a fi oferit astfel, ca obiect al criticii, în locul cutării abstracții determinate, întreaga sferă, atotcuprinzătoare, exhaustivă a abstracției.(...)

intuirea naturii, este doar repetarea, de data asta în mod conștient, a procesului prin care și-a creat el abstracțiile. Așa de pildă timpul = negativitatea care se raportează la sine (op. cit., p. 238). Devenirii suprimate, ca ființare în fapt, îi corespunde pe planul formelor naturii mișcarea suprimată, ca materie. Lumina este forma *naturală a reflexiunii în sine*. Corpul ca *lună* și *cometă* este forma naturală a opoziției care, potrivit *Logicii*, este, pe de o parte, *pozitivul care se sprijină pe sine însuși* și, pe de altă parte, *negativul* care se sprijină pe sine însuși. Pământul este forma *naturală a temeiului* logic, ca unitate negativă a opozițiilor etc.

Natura ca natură, adică în măsura în care ea se deosebește încă senzorial de acel sens tainic, ascuns în ea, natura separată, distinctă de aceste abstracții, este *nimic, un nimic care se dovedește a fi nimic*. Ea este *lipsită de sens* sau are numai sensul unei exteriorități, care trebuie să fie suprimată.

„În punctul de vedere al *teologiei* finite este cuprinsă presupunerea justă că natura nu cuprinde scopul absolut în ea însăși“ (p. 225).

Scopul naturii constă în confirmarea abstracției.

„Natura s-a dovedit a fi ideea sub *forma alterității sale*. Deoarece în felul acesta *ideea* apare sub forma propriei sale negări sau ca *exterioară sieși*, natura nu este exterioară numai în raport cu această idee, ci *exterioritatea* constituie determinarea în care ideea există ca natură“(p. 227).

Prin *exterioritate* nu trebuie să înțelegem aici sensibilul care se *exteriorizează*, care se oferă luminii, simțurilor omului; această exterioritate trebuie înțeleasă aici în sensul înstrăinării, al unei erori, al unui defect care n-ar trebui să existe. Căci adevărul continuă să fie și acum ideea. Natura este doar *forma alterității sale*. Și cum gândirea abstractă este esența, tot ce este exterior ei nu este, prin însăși esența sa, decât ceva *exterior*. Gânditorul abstract recunoaște totodată că *sensibilul, exterioritatea*, în opoziție cu gândirea care se mișcă în *sine însăși*, constituie esența naturii. Dar, totodată, el formulează în așa fel această opoziție, încât reiese că această *exterioritate a naturii*, *opoziția* ei față de gândire, este *lipsă* a naturii, că natura în măsura în care se deosebește de o abstracție, este o ființă imperfectă. Unei ființe care este imperfectă nu numai pentru mine, nu numai din punctul meu de vedere, ci e imperfectă în sine, îi lipsește ceva care este în afara ei. Cu alte cuvinte esența ei este altceva decât ea însăși. De aceea, pentru gânditorul abstract natura trebuie să se suprime ea însăși, întrucât el a și pus-o ca o ființă potențială *suprimată*.

„Spiritul are *pentru noi* drept *presupoziție* a sa *natura,* fiind *adevărul* acesteia și, prin urmare, *principiul* ei *absolut*. În acest adevăr natura *a dispărut* și spiritul s-a arătat a fi ideea ajunsă la ființarea ei pentru sine, al cărei obiect, și tot astfel *subiect*, este *conceptul.* Identitatea aceasta este *negativitate absolută,* fiindcă în

natură conceptul își are deplina sa obiectivitate exterioară, această înstrăinare de sine a sa este însă suprimată și el a devenit într-însa identic cu sine. El este astfel această identitate, totodată, numai ca reîntoarcere din natură“ (p. 392).

„*Revelarea*, care în *ideea abstractă* este trecerea nemijlocită, *devenire* a naturii, este ca revelare a spiritului, care e liber, *punere* a naturii ca lume *a lui*; o punere care, ca reflexie, este în același timp *presupunere* a lumii ca natură de sine stătătoare. Revelarea în concept este creația acestei lumi ca creație a ființei sale, în care el își dă *afirmația* și *adevărul* libertății sale. – *Absolutul este spiritul*; acesta este cea mai înaltă definiție a absolutului“.

WILHELM DILTHEY

GENEZA HERMENEUTICII[1]

– fragmente –

Într-un studiu mai timpuriu am discutat despre individualitate în lumea umană, așa cum este ea creată de artă, în special în poezie[2]. Acum se ridică însă întrebarea cu privire la cunoașterea *științifică* a persoanei individuale, ba mai mult, cea a marilor forme ale ființării umane singulare[3]. Este posibilă oare o astfel de cunoaștere, și ce mijloace deținem pentru a o dobândi ?

Se pune astfel o problemă de cea mai mare importanță. Acțiunea noastră presupune în genere înțelegerea[4] altor persoane; o mare parte din fericirea umană izvorăște din resimțirea stărilor sufletești străine; întreaga știință filosofică și istorică se întemeiază pe premisa conform căreia această înțelegere ulterioară a singularului s-ar putea ridica la obiectivitate. Conștiința istorică construită astfel dă posibilitatea omului modern de a avea prezent în sine întregul trecut al omenirii: deasupra barierelor timpului său, el privește spre culturile trecute, asimilează

---

[1] W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), trad. și note de Al. Boboc, în vol. *Filosofie contemporană*, Edit. Garamond, București, f.a.

[2] Termenul *Individuation* înseamnă particularizarea universului în existențe individuale, de pildă, substanța lumii în lucrurile din care constă lumea, omenirea în popoare și oameni. În filosofia scolastică, *principium individuationis*, în înțeles de ceea ce condiționează individualitatea, o face posibilă și explică totodată multitudinea și diversitatea indivizilor, a jucat un rol de seamă în „disputa universaliilor". Leibniz, apoi, presupune o lume ce constă de la început din individuali („monade"). În esență, este vorba de un principiu cu valoare explicativă în ordinea existenței și a cunoașterii, sens pe care-l adoptă și Dilthey aici.

[3] Termenul *das menschliche Dasein*, în care *Dasein* semnifică ființa empirică prezentă a unui lucru sau a unei persoane, în opoziție cu *Sosein* (ceea ce este ceva, structura sa). Începând cu filosofia lui Heidegger, *Dasein* devine termen central al unei „ontologii fundamentale", însemnând esența, sensul, prezente în ființarea umană.

[4] *Das Verstehen* este termenul central în hermeneutică, însemnând în principal înțelegerea a ceva într-un context, sesizarea sensului unei anumite prezențe în universul cunoașterii acțiunii și creației umane. Pare a veni de la verbul (în latină) *comprèhendo*, care înseamnă: (a) a prinde (a prinde la un loc, a lega, a apuca); (b) a cuprinde (ca dimensiune, a cuprinde cu ochiul, mintea ș.a.); (c) a înțelege (ceva); (d) a cuprinde în cuvinte și a exprima (a descrie, a povesti).

forța spirituală și savurează vraja lor; din aceasta izvorăște o mare parte a fericirii sale. Chiar dacă științele sistematice ale spiritului deduc din această concepție obiectivă a singularului relații legice generale și conexiuni cuprinzătoare, și pentru ele baza o constituie tot fenomenele de înțelegere și explicitare[5] . De aceea, aceste științe, la fel de bine ca și istoria, depind, în siguranța lor, de faptul dacă înțelegerea singularului poate să fie ridicată la rangul de *valabilitate* universală. Astfel, în fața științelor spiritului se ridică o problemă care, spre deosebire de întreaga cunoaștere a naturii, le este proprie numai lor.

Spre deosebire de întreaga cunoaștere a naturii, științele spiritului au ca premisă faptul că obiectul lor nu este un fenomen dat de simțuri, un simplu reflex al unei realități într-o conștiință, ci le este nemijlocit dat în însăși realitatea interioară, ca o corelație trăită din interior. Dar chiar din felul în care este redată această realitate în *experiența interioară* rezultă mari dificultăți pentru conceperea obiectivă a acesteia, dificultăți ce nu vor fi însă examinate aici. Mai departe, experiența interioară, prin care eu înțeleg propriile mele stări interne, nu poate să-mi conștientizeze niciodată propria mea individualitate. Abia în comparația acesteia cu experiența altora îmi făuresc și experiența individualului în mine: abia acum îmi concretizez ceea ce în propria mea existență mă deosebește de alții. Goethe avea dreptate pe deplin atunci când afirma că această experiență, extrem de importantă, este una din cele mai grele, iar cunoașterea de către noi a măsurii, a naturii și limitelor forțelor noastre rămâne întotdeauna numai una cu totul incompletă. Existența[6] străină ne este dată mai întâi prin fapte senzoriale, gesturi, sunete și acțiuni. Abia printr-un procedeu de contrafacere (*Nachbildung*) a ceea ce în semnele răzlețe sesizăm prin simțuri, completăm acest interior. Totul: materie, structură, trăsăturile în cea mai mare măsură individuale ale acestei întregiri trebuie să le transpunem din propria trăire reală. Cum de este posibil ca o conștiință formată individual printr-o astfel de reproducere să ducă la o cunoaștere obiectivă a unei individualități cu totul altfel structurată ? Ce fel de proces este acela care se interpune aparent atât de străin între celelalte procese de cunoaștere ?

Procedeul în care, pornind de la semne, receptate pe cale senzorială din afară, cunoaștem ceva interior, îl numim: *comprehensiune.* Acesta este uzajul limbajului, iar o terminologie psihologică fermă de care avem atâta nevoie poate fi realizată doar atunci când fiecare expresie, conturată precis, delimitată și

---

[5] *Verständnis und Auslegung*, adică unitatea dintre *înțelegerea* (profundă, a sensului unui text sau context) și *expunerea* (etalarea, așezarea, chiar interpretarea, tălmăcirea a ceva), explicarea, comentarea unui text. *Auslegung* este un termen de bază în lexicul hermeneuticii.

[6] Traducem aici *Dasein* cu „existență“ tocmai pentru a marca prezența empirică a ființării celuilalt în raport cu noi.

utilizată clar, este uniform folosită de către toți autorii. Înțelegerea naturii – *interpretatio naturae* – este o expresie plastică. Dar și conceperea unor stări proprii poate fi desemnată, e drept doar în sens impropriu, drept comprehensiune. De bună seamă eu spun: nu înțeleg cum de am putut acționa astfel, nu mă mai înțeleg. Cu aceasta vreau să spun că o manifestare a ființei mele, una care a pătruns în lumea senzorială, mi se înfățișează ca faptă a altuia și ca atare nu pot să o interpretez sau, într-un alt caz, am intrat într-o stare pe care o privesc ca pe una străină. Deci, numim *comprehensiume* procesul în care, din semnele date senzorial, cunoaștem un psihic a cărui expresie o constituie tocmai aceste semne.

Această comprehensiune se întinde, de la sesizarea primului gângurit de copil și până la cea proprie lui Hamlet sau *Criticii rațiunii.* Același spirit uman ni se adresează din piatră, marmură, sunete modelate muzical, gesturi, cuvinte și scriere, din acțiuni, ordine economică și concepții – iar toate acestea au nevoie de explicitare[7]. Procesul de comprehensiune trebuie astfel să aibă pretutindeni aceleași caracteristici comune, întrucât el este determinat de condițiile și mijloacele comune ale acestui fel de cunoaștere. În aceste trăsături de bază el este același. Dacă vreau să-l înțeleg pe Leonardo, atunci intră în acțiune interpretarea acțiunilor, picturilor, tablourilor și scrierilor, și anume totul laolaltă, într-un proces omogen unitar.

Comprehensiunea prezintă diferite niveluri. Acestea sunt determinate mai întâi de interese. Dacă interesul este limitat, atunci la fel este și înțelegerea. Oricât de nerăbdători urmărim o dispută, constatăm practic doar un singur punct care este important pentru noi, fără să ne intereseze viața interioară a vorbitorului. În schimb, în alte cazuri ne trudim să pătrundem, prin fiecare expresie, fiecare cuvânt, în interiorul vorbitorului. Dar și atenția cea mai încordată poate deveni un progres expresiv în care se atinge un grad controlabil de obiectivitate numai atunci când expresia vieții este fixată, iar noi putem să revenim mereu asupra ei. O astfel de *comprehensiune expresivă de manifestare permanentă a vieții o numim explicitare sau interpretare*[8]. În acest sens există și o artă a explicitării, ale cărei subiecte sunt sculpturile sau picturile, și trebuie spus că încă Friedrich August Wolf a cerut o hermeneutică și o critică a arheologiei. Welcker l-a susținut și Preller a încercat să le aplice. Dar Preller subliniază că interpretarea unor astfel de opere mute se bazează peste tot pe explicațiile din literatură.

În aceasta și constă importanța nemăsurată a literaturii pentru înțelegerea vieții spirituale și a istoriei; căci numai în limbaj interiorul uman își găsește expresia deplină, completă și obiectivă – inteligibilă. De aceea, arta comprehensiunii își

[7] Redăm aici *Auslegung* prin „explicitare", explicare pe bază de explicitare prin expunere, în fond exegeză.

[8] *Auslegung oder Interpretation* (explicitare *sau* interpretare), ceea ce semnifică complexitatea fenomenului interpretării în sensul hermeneuticii, spre deosebire de interpretare pe bază de analiză logico-gnoseologică.

are punctul central în explicitarea sau *interpretarea urmelor de ființare umană*[9] *care sunt conținute în scrieri.*

Explicitarea, și strâns legată de ea tratarea critică a acestor urme, a constituit, așadar, punctul de plecare al *filologiei.* Aceasta este, conform esenței ei, arta și virtuozitatea personală într-o astfel de tratare a documentelor scrise, și numai în legătură cu această artă și cu rezultatele ei poate prospera oricare altă interpretare a monumentelor de artă sau de fapte istorice transmise. Cu privire la motivele ce pun în mișcare persoanele care acționează în istorie ne putem înșela; căci persoanele care acționează pot arunca ele însele o lumină înșelătoare asupra lor. Dar opera unui mare poet sau descoperitor, a unui geniu religios sau a unui filosof veritabil poate să fie totdeauna doar expresia reală a vieții sale interioare; într-o societate umană plină de minciuni o astfel de operă este întotdeauna reală și, spre deosebire de oricare altă exteriorizare în semne fixate, ea este pentru sine capabilă de o interpretare completă și obiectivă, ba mai mult, își aruncă lumina asupra celorlalte monumente artistice ale unei perioade, precum și asupra faptelor istorice ale contemporanilor.

Această artă a interpretării[10] s-a dezvoltat astfel treptat, legic și agale, ca și cea a cercetării naturii în cadrul experimentului. Ea s-a format și s-a păstrat în virtuozitatea personală și genială a filologului. De aceea, în mod firesc, ea este raportată mai ales la alții, aflați în contact cu marele virtuoz al explicitării sau cu opera sa. În același timp însă, orice artă respectă anumite *reguli*. Acestea ne învață să depășim greutățile. Ele transmit specificul artei personale. De aceea, foarte devreme, din arta explicitării s-a conturat expunerea regulilor ei. Și, din disputa în jurul acestor reguli, din lupta diferitelor orientări privind evaluarea unor opere vitale și a necesității astfel condiționate de a motiva regulile, s-a format știința hermeneuticii. Ea este doctrina despre *arta explicitării monumentelor scrierii, a textelor vechi*.

Prin faptul că aceasta determină posibilitatea interpretării (*Auslegung*) general-valabile pornind de la analiza comprehensiunii, ea pătrunde, în sfârșit, până la rezolvarea *problemei generale*, anume cea cu care a început această dezbatere; pe lângă analiza experienței interne se prezintă și cea a comprehensiunii, iar împreună fac dovada *posibilităților* și *limitelor* cunoașterii general-valabile în științele spiritului, atât cât acestea sunt condiționate de felul în care ne sunt prezentate inițial toate faptele psihice.(...)

---

[9] Vezi nota 2. Formularea devenită celebră: „Auslegung oder Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins". Și puțin înaintea acesteia, sintagma de bază a hermeneuticii moderne: *Kunst des Verstehens* (arta, îndemânarea, priceperea de a interpreta), care este o calitate a celui ce se referă (cu mijloace adecvate) la un text.

[10] *Kunst der Interpretation* (artă, pricepere de a interpreta) face ea însăși parte din instrumentarul hermeneuticii și va conduce treptat la sintagma „interpretare comprehensivă".

WILHELM DILTHEY

ANEXE DIN MANUSCRISE[1]

I.

Conceptul de comprehensiune cade sub cel general al cunoașterii, în care o cunoaștere în sens larg este considerată un proces în care se tinde spre o știință general-valabilă.

(Propoziția 1) – *Numim comprehensiune procedeul în care din expresii senzoriale ale vieții sufletești, acesta ajunge la cunoaștere*;

(Propoziția 2) – *Oricât de diferite* ar putea fi exteriorizările senzorial-perceptibile ale vieții sufletești, totuși comprehensiunea *ei în condițiile date ale acestei modalități a cunoașterii trebuie să aibă caracteristici comune.*

(Propoziția 3) – *Înțelegerea conform regulilor a exteriorizărilor de viață fixate scriptic o numim exegeză, interpretare*[2] .

Exegeza este o operă a priceperii[3] fiecăruia, iar tratarea cea mai desăvârșită a acestei opere este condiționată de genialitatea exegetului; ea chiar se bazează pe *înrudire*, amplificată prin conviețuirea cu autorul, prin studiu perseverent. Astfel, Winckelmann prin intermediul lui Platon (Justin), Platon prin al lui Schleiermacher etc. Pe aceasta se bazează *divinatoricul* în exegeză[4] .

---

[1] În ediția folosită, aceste „Anexe“ se află în continuarea textului.

[2] Dilthey folosește formularea „... nennen wir Auslegung, Interpretation“, din care rezultă că *Auslegung* ar fi mai mult explicitare, exegeză, și (oricum, mai puțin) interpretare (în sens logico-metodologic).

[3] În germană: „der persönlichen Kunst“...

[4] În concepția sa, Schleiermacher operează cu două metode: cea divinatorie și cea comparativă; prima „caută să sesizeze nemijlocit individualul, pe baza faptului că ceea ce este în el însuși trece în celălalt“, a doua „pune ceea ce poate intra în comprehensiune ca pe un universal și află apoi ceea ce este propriu prin comparație cu altele concepute sub același universal“ (Fr.D.E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1977, p. 169). Cele două metode implică o anumită înțelegere a omului: ca gen și ca individ; „divinația“ vizează „construirea ulterioară subiectivă (psihologică) a discursului dat“, adică participarea autorului (mai pe larg: Al. Boboc, *Adevăr și conștiință istorică*, București, 1988, p. 95 și urm.).

Această exegeză este deci după dificultățile ei deosebite și importanța obiectului, o muncă incomensurabilă a umanității. Ea prelucrează mai întâi întreaga filologie și istorie. Nu este ușor să-ți faci o idee despre acumularea incomensurabilă de muncă erudită pe care a depus-o în acest sens. Și totuși, forța acestei comprehensiuni a genului uman crește succesiv, legic, lent și puternic, asemeni forței de a recunoaște și de a stăpâni natura.

Exegeza însăși trebuie exersată și învățată și de cei mai puțin dotați; tocmai fiindcă această genialitate este atât de rară, exegeza este necesară.

(Propoziția 4a) – *Arta interpretului genial este fixată în reguli, așa cum sunt conținute ele în metoda sa sau cum a adus-o pe aceasta la conștiința de sine*. Căci orice îndemânare umană se înnobilează și perfecționează, dacă se reușește să se transmită urmașilor într-o formă oarecare realizările vieții artistului. Mijloacele de a configura înțelegerea conform regulilor se ivesc numai acolo unde limbajul oferă o bază solidă și unde ființează creații mai durabile, valoroase, care provoacă dispute în urma diferitelor interpretări: *rezolvarea (Auslösung) contrazicerii dintre genialii artiștii ai exegezei trebuie căutată aici prin reguli general-valabile*. Desigur, în majoritatea cazurilor, mobilul propriei arte exegetice îl constituie contactul cu genialul exeget sau cu opera acestuia. Dar durata redusă a vieții pretinde o scurtare a căii prin fixarea metodelor găsite și a regulilor experimentate conținute de acestea. *Această doctrină a artei comprehensiunii exteriorizărilor de viață fixate scriptic o numim hermeneutică* (Propoziția 4b)[5].

Astfel poate fi determinată esența hermeneuticii, iar domeniul ei poate fi justificat într-un perimetru determinat. Dacă ea nu pare să stârnească astăzi gradul de interes dorit de reprezentanții acestei arte[6], aceasta mi se pare a se datora faptului că ei nu au preluat în sfera lor de activitate problemele care reies din actuala situație științifică și cărora trebuie să li se acorde un tot mai mare interes. Această știință (hermeneutica) a avut o soartă stranie. Ea se bucură de atenție numai din partea unei mari mișcări istorice, care face dintr-un asemenea mod de înțelegere a existenței istorice singulare o chestiune stringentă a științei, pentru ca apoi să se mistuie iarăși în negură. Așa s-a întâmplat mai întâi atunci când exegeza Scrierilor Sfinte ale creștinismului era pentru protestantism o chestiune vitală. Apoi, în corelație cu dezvoltarea conștiinței istorice, în secolul nostru, ea este reînviată pentru un timp de Schleiermacher și Böckh, iar eu am mai apucat timpul în care *Enciclopedia* lui Böckh – marcată total de această problemă – constituia intrarea necesară în sanctuarul filologiei. Dacă Fr. Aug. Wolf disprețuia însemnătatea hermeneuticii pentru filologie și chiar dacă atunci această știință a

[5] În germană: „Diese Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäusserungen nennen wir Hermeneutik."

[6] În germană: „Kunstlehre" (cumva doctrina priceperii, îndemânării de a interpreta).

găsit, de fapt, doar rareori reprezentanți și continuatori, totuși forma ei de altădată s-a epuizat. Dar noi ne vedem astăzi confruntați cu o formă nouă și cuprinzătoare a problemei, una care a fost eficace în cadrul ei.

(Propoziția 5) – *Comprehensiunea, luată în sfera ei largă actuală, este procesul de bază pentru toate operațiunile ulterioare ale științelor spiritului...* Așa după cum în științele naturale orice cunoaștere logică e posibilă numai prin ceea ce se poate măsura și număra în experiențe sau prin regulile conținute în acestea, tot așa în științele spiritului fiecare propoziție abstractă se poate justifica în cele din urmă prin relația sa cu vivacitatea sufletească, așa cum este dată ea în trăire și comprehensiune.

Dacă însă comprehensiunea este fundamentală pentru științele spiritului, atunci:

(Propoziția 6) – *Analiza ei teoretico-gnoseologică, logică și metodologică este una dintre sarcinile de bază pentru fondarea științelor spiritului.* Însemnătatea acestei sarcini iese în evidență însă abia când devin conștiente dificultățile pe care le implică natura înțelegerii în procesul exersării unei științe general-valabile.

Fiecare este împrejmuit parcă de conștiința sa individuală; aceasta este însă individuală, dar comunică oricărei interpretări subiectivitatea sa. Încă sofistul Gorgias a exprimat problema de față astfel: chiar dacă ar exista o știință, cel ce știe n-ar putea-o comunica nimănui. Pe el îl istovește problema gândirii. Trebuie să o rezolve. Posibilitatea de a percepe un lucru străin este una dintre problemele teoretico-gnoseologice cele mai profunde.

Cum poate o individualitate să aducă la o înțelegere general-valabilă o expresie de viață individuală străină, dată ei senzorial ? Condiția de care depinde această posibilitate constă în aceea că în nici o manifestare individuală străină să nu se poată ivi ceva ce nu fusese conținut și în structura vieții celui ce percepuse. Aceleași funcțiuni și componente sunt prezente în toate individualitățile, iar predispozițiile diferiților oameni se deosebesc numai prin gradul lor de intensitate. Aceeași lume exterioară se oglindește în reprezentările pe care ei și le făuresc. Deci, în elementul vital trebuie să fie conținută o întreagă avuție. Legătura etc., întărirea, diminuarea – transpunerea este transformare.

Cea de a doua aporie. Din *singular întregul,* dar din întreg din nou singularul. Și anume, întregul unei opere pretinde continuarea spre individualitate (a autorului), spre literatura cu care el se corelează. Abia procedeul comparativ mă face să înțeleg în cele din urmă mai profund decât înainte fiecare operă în parte, ba chiar fiecare frază în parte. Deci, din întreg reiese înțelegerea, în timp ce întregul însuși reiese din singular.

Cea de a treia aporie. Fiecare stare sufletească individuală o înțelegem numai prin intermediul excitărilor exterioare pe care ea le provoacă. Înțeleg ura cauzată de o intervenție nocivă într-o viață. Fără această relație nici nu mi-aș putea închipui

suferinţele. Astfel, mediul este indispensabil pentru înţelegere *(Verständnis).* Exagerând, comprehensiunea nu se poate deosebi de explicaţie atâta timp cât aceasta este posibilă pe acest tărâm. Iar explicaţia are din nou ca premisă desăvârşirea comprehensiunii.

În toate aceste întrebări se evidenţiază următoarele: problema teoretico-gnoseologică este pretutindeni aceeaşi: cunoaştere *(Wissen)* general-valabilă din experienţe. Ea nesocoteşte aici condiţiile speciale ale naturii experienţelor din ştiinţele spiritului, anume: structura ca o conexiune este în viaţa sufletească elementul viu, cunoscutul, din care rezultă singularul.

În felul acesta, analiza comprehensiunii stă la poarta ştiinţelor spiritului ca o problemă teoretico-gnoseologică de bază. *În măsura în care hermeneutica porneşte de la această problemă teoretico-gnoseologică, iar ultimul său ţel rezidă în rezolvarea ei, ea se încadrează în marile probleme care frământă ştiinţa actuală în legătură cu constituirea şi temeiul de drept al ştiinţelor spiritului în raportul lor intern.* Problemele şi tezele ei devin un prezent viu.

Rezolvarea acestei chestiuni teoretico-gnoseologice conduce la *problema logică* a hermeneuticii[7] .

Şi aceasta este, firește, pretutindeni aceeaşi. Bineînţeles că aceleaşi operaţii logice elementare (împotriva concepţiilor mele, în cazul lui Wundt) apar şi în ştiinţele naturii şi în cele ale spiritului. Inducţie, analiză, construcţie, comparaţie. Dar acum se pune problema ce formă specială vor îmbrăca ele în cadrul domeniului de experienţă al ştiinţelor spiritului. Inducţia, ale cărei date sunt fenomenele senzoriale, se desfăşoară, aici ca pretutindeni, pe baza unei cunoaşteri a corelaţiilor. În cadrul ştiinţelor fizico-chimice, aceasta este cunoaşterea matematică a raporturilor cantitative, în cadrul ştiinţelor biologice – finalitatea vieţii, în ştiinţele spiritului – structura vitalităţii sufleteşti. Astfel, această bază nu este o abstracţie logică, ci o corelaţie reală, existentă în viaţă; acest raport este însă individual, deci subiectiv. Prin aceasta se determină forma şi sarcina inducţiei. Operaţiile ei logice dobândesc apoi o conturare mai concretă prin natura expresiei lingvistice. Astfel, în spaţiul mai restrâns al domeniului lingvistic, teoria acestei inducţii este specificată prin teoria limbii: gramatica. O natură specifică a determinării este în funcţie de corelaţia cunoscută (din gramatică) prin graniţele imprecise (variabile) ale semnificaţiei cuvintelor şi ale elementelor formale sintactice. Completarea acestei inducţii prin raportare la înţelegerea singularului ca un tot (corelaţie) prin metoda comparativă, care determină singularul şi face mai obiectivă interpretarea sa prin raporturile cu alte singulare.

---

[7] Problema logică a hermeneuticii, adică hermeneutica tratată logic, ceea ce înseamnă altceva decât „logica hermeneutică“ (H. Lipps ş.a.) ca formă a logicilor aplicate.

Extinderea noțiunii de *formă internă (innere Form).* Este necesară însă [pătrunderea] la realitate – vivacitatea internă ce se află în spatele acestei forme interne a operei singulare și corelația cu această operă. Ea este diferită în diversele ramuri ale producerii operei. La poeți – capacitatea creatoare, la filosofi – raportul dintre concepția despre lume și viață, la marii practicieni – orientarea lor practică spre realități, ca și la teologi etc. (Pavel, Luther).

Iată corelația filologiei cu forma superioară a comprehensiunii istorice. Exegeza și expunerea istorică[8] – doar două părți ale unei aprofundări entuziaste. O temă infinită.

Astfel, cercetarea conlucrării tuturor cunoștințelor provenite din procese comune și specificarea lor sub condițiile unui procedeu remite rezultatele sale *metodologiei.* Obiectul aici îl constituie dezvoltarea istorică a metodei și specificarea ei în domeniile particulare ale hermeneuticii. Un exemplu: exegeza poetului este o temă specială. Din regula: a înțelege mai bine decât s-a înțeles autorul pe sine – se rezolvă și problema ideii unei opere literare. Ea există nu ca o gândire abstractă, ci în sensul unei corelații inconștiente ce este activă în organizarea operei și se înțelege din forma internă; poetul nu are nevoie de ea, chiar nici nu este conștient de ea; exegetul o relevă, și acesta este, probabil, triumful suprem al hermeneuticii. Astfel, *trebuie completată actuala emitere de reguli, care este unicul procedeu ce duce la valabilitatea generală, prin prezentarea metodelor creatoare ale exegeților geniali în diverse domenii.* Căci aici rezidă o forță mobilizatoare. *Aceasta este de realizat în cazul tuturor metodelor științelor spiritului.* Contextul este atunci următorul: *metoda genialității creatoare. Regulile abstracte,* descoperite deja de ea, *sunt condiționate subiectiv.* Deducerea unei reglementări general-valabile pornește de la fundamente teoretico-gnoseologice.

Metodele hermeneuticii sunt corelate cu critica literară, filologică și istorică, iar acest tot conduce la *elucidarea* fenomenului singular. Între exegeză și explicație[9] este doar o deosebire graduală, nu sunt granițe fixe. Căci comprehensiunea este o temă infinită. Dar, în cadrul disciplinelor, limitele constau în aceea că psihologia și știința despre sisteme sunt folosite numai ca sisteme abstracte.

Potrivit principiului legăturii indestructibile între concepere și evaluare, *critica literară este legată în mod necesar de procesul hermeneutic, este chiar imanentă lui.* Nu poate exista comprehensiune fără sentimentul valorii[10], dar valoarea nu

---

[8] *Auslegung und historische Darstellung*, o semnificativă asociere a explicitării cu expunerea (prezentarea) istorică.

[9] În germană: *Auslegung und Erklärung*.

[10] *Wertgefühl* = sentimentul (simțirea, aperceperea) valorii, termen central în axiologia contemporană în contextul opoziției *Werterkenntnis* / *Wertgefühl*.

devine obiectivă și nu poate fi stabilită în mod general-valabil decât prin comparație. Aceasta necesită apoi încadrarea într-o specie, de ex.: regulile dramei. Critica filologică pornește apoi din acest punct. Proporționalitatea este apoi stabilită în totalitate, iar părțile ce contravin sunt excluse; Lachmann, Horațiu al lui Ribbeck etc. Sau se face o normă pornind de la alte opere, cele neconforme excluzându-se; Critica lui Shakespeare, Critica lui Platon.

Deci critica [literară] este premisa celei filologice: căci tocmai din respingerea ininteligibilului și a nonvalorii se naște imboldul, iar critica [literară] își are un ajutor în aspectul estetic al filologiei. Critica istorică este numai o ramură a criticii, asemeni celei estetice în momentul inițial. Deci, pretutindeni evoluție ca și acolo, spre istoria literară, estetică ș.a., iar aici spre istoriografie etc.

II.

Filologia este, după cum spune Böckh pe drept, „cunoaștere a creației spiritului uman" *(Enciclopedie,* 10). Adaugă paradoxal: „adică a celui cunoscut"; astfel, acest paradox se bazează pe falsa prezumție după care *cunoscutul* și *creatul* sunt același lucru. În realitate, în procesul producerii cooperează toate forțele spirituale, iar într-o poezie sau într-o *Epistolă* a apostolului Pavel se află ceva mai mult decât cunoaștere.

Dacă se privește noțiunea în sens larg, atunci filologia nu este altceva decât raportul activităților prin care se ajunge la înțelegerea a ceea ce este istoric. Ea este atunci corelație orientată spre cunoașterea singularului. Și orânduirea de stat a atenienilor este un asemenea fapt singular, deși în general se prezintă în raporturile generale ale sistemului deja înfățișat.

Dificultățile implicate în aceste noțiuni sunt rezolvabile prin felul în care au evoluat disciplinele: filologie și istorie.

Bineînțeles, fiecare trebuie să fie de acord cu deosebirea clară dintre cunoașterea singularului ca element valoros în sine și cunoașterea contextului sistemic general al științelor spiritului. *Această reglementare a granițelor este foarte clară.* Faptul că există aici interacțiunea, iar filologia are nevoie de cunoașterea sistematică a politicii – aceasta este de la sine înțeles (împotriva lui Wundt).

Filologia s-a format din cunoașterea datelor cuprinse în operele scriitoricești. Dacă se asociau cu monumentalul, atunci acesta era obiectul lor, ceea ce Schleiermacher denumea activitate simbolizatoare. Istoria, la rândul ei, a început cu acțiuni politice, războaie, constituții. Această *separare după conținut* a fost depășită de îndată ce filologia a cuprins în domeniul ei de *disciplină practică* și relicvele statale antice. Pe de altă parte, s-a dezvoltat deosebirea de activitățile metodologice și, în cele din urmă, de expunerea istorică. Și această diferență a

fost însă depășită de *disciplina practică,* pe măsură ce a inclus în obiectul ei istoria literaturii și artei antice. Deci, *între filologie și istorie este vorba de reglementarea granițelor.* Acest fapt este posibil însă numai dacă nu se are în vedere interesul practic al științei universitare. Atunci, în cel mai bun caz, Usener.

Dacă *trebuie* să înțelegem întregul proces al cunoașterii singularului ca pe o unică conexiune, se naște întrebarea dacă în uzajul limbii s-ar putea face distincție între *comprehensiune* și *explicație.* Este imposibil, deoarece conceptele generale care acționează printr-un procedeu analog al deducției sunt insuficiente pentru cunoștințele la obiect în orice proces de înțelegere, nu numai psihologic etc. Deci, avem de-a face aici cu o *progresiune.* Acolo unde *sunt aplicate conștient și metodic toate ideile generale pentru a ajunge la cunoașterea deplină a singularului, expresia explicare se află pentru tipul de cunoaștere al singularului cu totul la locul ei.* Ea este însă justificată numai dacă suntem pe deplin conștienți că nu poate fi vorba de o dizolvare completă a singularului în general.

Aici se rezolvă controversa dacă prevederile experiențelor psihologice sau dacă știința psihologiei reprezintă universalul ce se află la comprehensiune. Dacă se desăvârșește această tehnică a cunoașterii singularului ca explicare, atunci știința psihologiei constituie și baza unor alte științe sistematice ale spiritului. Acest raport l-am demonstrat deja în cazul istoriei.

III.

Raportul tehnologiei[11] cu procedeul exegezei este în întregime același pe care ni-l arată logica sau estetica. Prin tehnologie procedeul ajunge la formule, iar acestea trimit la o corelație potrivit unui scop în care ia naștere procedeul. De fiecare dată, o asemenea tehnologie fortifică energia mișcării spirituale a cărei expresie este. Căci ea (tehnologia) ridică procedeul la rangul de virtuozitate conștientă: ea îl dezvoltă datorită consecințelor devenite posibile prin formule; în măsura în care face cunoscute fundamentele lor de drept, ea mărește certitudinea de sine cu care se exersează.

Mai profund aici domină o altă consecință, pe care, pentru a o cunoaște, trebuie să progresăm peste sistemele hermeneutice singulare spre corelația lor istorică. Fiecare tehnologie este limitată la procedeele valabile într-un interval de timp determinat, ale căror formule le și dezvoltă. Astfel, de îndată ce s-a apelat la gândirea istorică, pentru hermeneutică și critică, pentru estetică și retorică, pentru etică și politică apare sarcina de a-și întregi baza veche a corelațiilor cu

[11] *Kunstlehre*: traducere cu „tehnologie“ ar implica, în mai mare măsură, sensul de mijlocire, pricepere, îndemânare...

una nouă, istorică. Conştiinţa istorică trebuie să depăşească felul de a proceda al unei epoci istorice particulare care îşi poate permite aceasta, în măsura în care reuneşte, cântăreşte şi delimitează toate direcţiile ce se ivesc în contextul telic al interpretării şi criticii, al poeziei şi elocvenţei, relevă valoarea lor prin raportul ei cu acest context, stabileşte limitele în care sunt satisfăcute profunzimile umane şi, în cele din urmă, înţelege astfel toate aceste direcţii istorice în cadrul unei corelaţii după scop ca pe un şir de posibilităţi pe care le conţine. Pentru această muncă a istoricului are o importanţă decisivă faptul că poate opera cu formulele tehnologiei ca prescurtări ale direcţiilor istorice. Deci, în gândirea referitoare la procedeul prin care trebuie să se rezolve temele conţinute de un context telic se află o dialectică internă, datorită căreia această gândire poate progresa, în direcţii şi formule delimitate istoric, care corespund acestor direcţii, spre o universalitate care este întotdeauna şi pretutindeni legată de gândirea istorică. Astfel aici, ca şi altminteri, gândirea istorică este ea însăşi creatoare; şi aceasta în măsura în care proiectează activitatea oamenilor unei societăţi peste limitele momentului şi locului respectiv.

Acesta este punctul de vedere sub care studiul istoric al doctrinei artei hermeneutice este legat cu cel al procedării exegetice, ambele însă corelându-se cu tema sistematică a hermeneuticii.

EDMUND HUSSERL

FENOMENOLOGIE. ARTICOL PENTRU ENCICLOPEDIA BRITANICĂ[1]

Proiectul unei a doua prelucrări

Introducere. Ideea de fenomenologie și reîntoarcerea la conștiință[2]

Universul ființării[3] constituie vastul teritoriu din care științele pozitive despre natură, istorie, spațiu își obțin domeniile lor de obiecte. Tocmai din orientarea asupra ființării, acestea, în totalitatea lor, preiau asupră-le cercetarea a tot ce există. Se pare astfel că pentru filosofie, considerată încă din antichitate ca o știință fundamentală, nu mai rămâne nici un domeniu pentru o posibilă cercetare. Dar oare nu chiar filosofia greacă, încă de la începuturile ei, face din „ființare" obiectul interogării[4] ? Desigur, dar nu pentru a determina această sau acea ființare ca ființă (*das Seiende als Seiendes*), adică cu privire la ființa sa. Punerea problemei, și cu aceasta și răspunsurile, rămân undeva încurcate în neclarități. Cu toate acestea, încă de la începuturi se observă ceva cu totul straniu. Filosofia caută lămurirea ființei pe calea unei reflecții asupra *gândirii* ființei (Parmenides). Descoperirea Ideilor de către Platon se orientează către monologul (*Logos*) *sufletului* cu el însuși. Categoriile *aristotelice* se nasc din referirea la cunoașterea enunțiativă a rațiunii. Descartes fundează în mod expres *Filosofia primă* pe *res cogitans*. Problematica transcendentală a lui Kant se mișcă în câmpul conștiinței. Oare această întoarcere a privirii de la ființare la conștiință este întâmplătoare sau este cerută, în cele din urmă, de particularitatea a ceea ce, sub denumirea de ființă, este permanent căutat

---

[1] Trad. și note de Al. Boboc, în vol. *Filosofie contemporană*, Editura Garamond, București, f.a.

[2] Această introducere și partea I sunt revăzute și parțial redactate de Heidegger.

[3] Termenul *das Seiende* este redat, după context, când prin „fiind", când prin „ființare".

[4] Redăm *Frage*, aici, ca și în alte locuri, prin „interogare" (uneori „chestionare"), ținând seama de participarea lui Heidegger la revederea textului.

ca domeniu al problematicii filosofiei ? Explicaţia fundamentală a necesităţii reîntoarcerii la conştiinţă, determinarea radicală şi expresă a căilor şi demersului logic al acestei reîntoarceri, delimitarea principială şi cercetarea sistematică a domeniului subiectivităţii pure ce decurge din această reîntoarcere se numeşte *fenomenologie*. Ultima explicaţie a problemei filosofice a fiinţei şi reîntoarcerea metodică la travaliul filosofic desfăşurat în mod ştiinţific depăşesc generalitatea indefinită şi golul filosofării tradiţionale. Punerea problemei, cercetarea metodică şi soluţiile metodice decurg direct din ordonarea principală a „fiindului" pozitivităţii, considerat după toate felurile şi treptele lui. Dar oare această temă nu a fost preluată de psihologie încă de pe timpul lui Locke ? Necesită, oare, o fundamentare radicală a filosofiei altceva decât o psihologie care se limitează în mod consecvent metodic la experienţa internă a subiectivităţii pure a conştiinţei ? Totuşi, reflecţia principală asupra obiectului şi metodei unei psihologii pure poate evidenţia faptul că ea este în stare să furnizeze fundamentele pentru o filosofie ca ştiinţă. Aceasta, întrucât ea însăşi este o ştiinţă pozitivă şi, conform modului de cercetare al ştiinţelor pozitive, lasă neatinse problemele care, în genere, privesc în aceeaşi modalitate sensul fiinţei din domeniile fiinţării ei. Revenirea la conştiinţă pe care o caută toate filosofiile, schimbate fiind doar certitudinea şi claritatea, se reextinde astfel asupra domeniului pur al psihicului până la aria subiectivităţii. Pentru că aici se constituie fiinţa a tot ceea ce se poate cunoaşte de către subiect în diferite moduri, anume *transcendentul* în sensul său cel mai larg, ea se numeşte subiectivitate *transcendentală*. Psihologia pură, ca ştiinţă pozitivă despre conştiinţă, trimite înapoi la ştiinţa transcendentală a purei subiectivităţi. Ea reprezintă concretizarea ideii de fenomenologie ca filosofie ştiinţifică. Altfel spus, abia ştiinţa transcendentală despre conştiinţă procură înţelegerea deplină a esenţei psihologiei pure, a funcţiilor ei fundamentale şi condiţiilor posibilităţii ei.

I. Ideea unei psihologii pure

Toate trăirile în care noi ne raportăm direct la obiecte (experienţă, gândire, voinţă, valori) permit o reorientare a privirii prin care ele devin ca atare obiecte. Modurile diferite de trăire se dovedesc a fi tocmai acel ceva în care orice lucru, faţă de care noi luăm o anumită atitudine, se arată, „apare". Din această cauză, trăirile se numesc fenomene. Reîntoarcerea privirii asupra lor, experienţa şi determinarea trăirilor pure ca atare constituie atitudinea (*Einstellung*[5])

[5] Termen central, *Einstellung* va fi tradus în principal prin „atitudine", de pildă aici: *phänomenologische Einstellung* (= atitudine fenemenologică) spre deosebire de *natürliche Einstellung* (= atitudine naturală, adică nereflectată, aceea a simţului comun).

fenomenologică. În acest mod, termenul fenomenologie este folosit încă într-un sens provizoriu. O dată cu reîntoarcerea privirii asupra fenomenelor se deschide o temă universală, și anume aceea de a cerceta sistematic și a înțelege ca un tot unitar închis în sine multitudinea trăirilor, formele lor tipice, precum și treptele și conexiunile dintre trepte. Referindu-ne la trăiri, luăm ca obiect modul de comportare al „sufletului", ceea ce este pur psihic[6]. Acesta se numește astfel, întrucât, în referirea la trăiri ca atare, face abstracție de orice funcție sufletească în sensul organizării corporalității, adică de psiho-fizic. Atitudinea fenomenologică mai sus amintită înlesnește accesul spre ceea ce este pur psihic și dă posibilitatea unei cercetări tematice a acestuia în sensul unei psihologii pure. Clarificarea înțelegerii ideii unei psihologii pure reclamă răspunsul la trei întrebări:

1. Ce aparține ca obiect psihologiei pure ?
2. Care este modul de acces și tratare pe care îl cere acest obiect conform statutului său propriu ?
3. Care este funcția fundamentală a psihologiei pure ?

1. Obiectul psihologiei pure

Prin ce se caracterizează *fiindul* (*das Seiende*) ca atare care, prin reorientarea fenomenologică a privirii, devine obiect ? În toate trăirile pur sufletești (în perceperea a ceva, în amintirea de ceva, în închipuirea a ceva, în a se bucura de ceva, în judecarea a ceva, în dorința de a obține ceva, în speranța de ceva etc.) se află inițial un cineva orientat către ceva[7]. Trăirile sunt *intenționale*. Acest a-se-referi-la-ceva... nu se adaugă psihicului abia ulterior, și doar ca o relație întâmplătoare, de parcă trăirile ar fi ceea ce sunt, fără relație intențională. Ba mai mult, o dată cu intenționalitatea trăirilor se manifestă structura esențială a ceea ce este pur psihic. Întregul unei conexiuni de trăire, al unei vieți sufletești există în sensul unui sine (*Selbst*) sau Eu, și numai astfel trăiește faptic în comunitate cu ceilalți. Ceea ce este pur psihic devine astfel abordabil atât în autoexperiență, cât și în experiența intersubiectivă a vieții sufletești străine.

Fiecare dintre trăirile care se anunță în experiența de sine (*Selbsterfahrung*[8]) are propria ei formă esențială, precum și posibilele moduri de transformare care-i aparțin. Perceperea, de exemplu, a unui cub este una care are acest lucru în propria

[6] Pentru *rein Psychischen* folosim „ceea ce este pur psihic" sau, uneori, „psihic".

[7] Un cuvânt greu traductibil: desemnează deschiderea (intenționalitatea) actelor psihice, care nu sunt ca atare decât în raport cu polul opus lor, obiectualul. Este ceva structural ființei, actului, nu un adaos.

[8] Prin analogie cu *Selbsterkenntnis* (cunoașterea de sine) traducem cu „experiență de sine", adică despre sine, privind cunoașterea propriei persoane. În context și: *Da-haben* = a avea o deschidere, un orizont, dar nu pe loc gol; intenționalitatea evită dificultatea neantului absolut.

privire originar cuprinzătoare. Ea este, la rândul ei, în aceeași măsură o trăire, nu doar o simplă existență separată, goală a lucrului. Aceasta se prezintă în percepere mai ales prin multitudinea „modurilor de apariție". Conexiunea acestora, a celor care tocmai constituie perceperea, are propriul ei specific, precum și o reglare tipică proprie desfășurării ei. Modurile de apariție în reamintirea unuia și aceluiași lucru sunt aceleași și totuși schimbate în funcție de ceea ce ne amintim. Apoi se mai arată a fi diferențieri și grade ale clarității, ale determinării relative și ale nedeterminării perceputului, cum ar fi cea a perspectivei timpului, a atenției etc. Astfel, de exemplu, într-o judecată, judecatul devine conștient când în mod evident, când neevident. Judecata neevidentă poate apărea fie ca un simplu capriciu, fie se poate desfășura și lămuri treptat. În mod corespunzător, și trăirile voinței și evaluării sunt totdeauna unități ale „modului de apariție", dar fundate în ascuns. În cazul unor astfel de trăiri, trăitul nu apare totuși doar ca identic și diferit, individual și universal, ca fiind și nefiind, ca fiindul posibil și cel probabil, ca folositor, frumos, bun, ci *se dovedește* a fi adevărat, respectiv neadevărat, corect, respectiv incorect. Formele esențiale ale diferitelor trăiri individuale se află însă adunate într-un tot unitar de sinteze și de exprimări posibile numai în cadrul unei conexiuni sufletești încheiate. Ca întreg, aceasta are forma esențială a vieții sufletești a unui individ același în genere[9], care există pe baza convingerilor, a hotărârilor, obișnuințelor, trăsăturilor sale constante de caracter. Și acest întreg al habitualității sinelui dezvăluie iarăși trăsături esențiale ale genezei, ale activității sale posibile, care, la rândul lor, rămân ascunse în conexiunile asociative a căror formă de manifestare este identică cu cea a corelației reciproce tipice. În mod real, sinele trăiește oricum cu ceilalți într-o comunitate dată. Actele sociale (a mă adresa celuilalt, a mă sfătui cu el, a-i stăpâni voința etc.) nu au pentru sine numai o formă proprie, a lor, ca trăiri ale grupului, tribului, societății și uniunii, ci și un tipic al evenimentelor, al efectului lor (putere și neputință), al evoluției și decăderii lor (istorie). Acest întreg în sine, construit în mod vădit intențional, al vieții indivizilor în diferitele comunități constituie aria totală a ceea ce este pur psihic. Care este calea sigură de acces la acest domeniu și care este modul său adecvat de dezvăluire ?

2. **Metoda psihologiei pure**

Părțile esențiale ale metodei reies din concepția de bază și din modul de a fi al obiectului. Dacă ceea ce este pur psihic este abordabil din punct de vedere intențional, mai întâi în experiența de sine, reorientarea fenomenologică a privirii asupra trăirilor trebuie realizată în așa fel, încât acestea să se arate în

[9] *Selbst* (*das Selbst*) exprimă identitatea cu sine a ceva, este forma de prezență a Eului ireductibil și indisolubil. Viziunea fenomenologică susține aici identitatea tot pe dimensiunea intenționalității.

intenționalitatea proprie și să poată fi concepute conform specificului lor. Accesul la ceea ce, după structura sa fundamentală, este fiindul intențional se efectuează pe calea *reducției* psihologic-fenomenologice. Rămânând la atitudinea reductivă se realizează și analiza eidetică a ceea ce este pur psihic, ceea ce înseamnă evidențierea structurilor esențiale ale diferitelor feluri de trăiri, a formelor lor de conexare și realizare. În măsura în care ceea ce este psihic este accesibil în experiența de sine și în experiența intersubiectivă, reducția respectivă se împarte în cea *egologică* și cea *intersubiectivă*[10].

a) *Reducția fenomenologic-psihologică*

Reorientarea privirii de la adevărul nereflectat, de exemplu, cel a unui obiect din natură, asupra percepției acestuia ca atare prezintă particularitatea că din percepția reflectată, tendința de sesizare orientată mai întâi asupra lucrului *se retrage* pentru a se îndrepta asupra perceperii ca atare. Această reîntoarcere (reducție) a tendinței de concepere pornind de la percepție și reîntoarcerea acesteia către percepere schimbă cumva destul de puțin percepția, așa încât reducția o face accesibilă așa cum este ea, anume ca percepție a lucrului. Dar lucrul din natură nu poate fi în esență niciodată un obiect posibil al reflecției psihologice, ceea ce se arată și în privirea redusă asupra percepției, deoarece aceasta este percepția reală a unui lucru. Lucrul ține de percepție numai ca perceputul său. Relația intențională a perceperii nu este o relație liberă care plutește în gol, ci are ca *intenție* un *intentum* ce îi aparține efectiv. Indiferent dacă lucrul care este perceput în percepție este sau nu este existent, vizarea intențională a percepției se îndreaptă, totuși, conform propriului său sens de sesizare, asupra fiindului, considerat ca existent corporal. Orice percepție falsă explică acest lucru. Numai întrucât este esențialmente intențională, percepția își are *intentum*-ul său, și se poate modifica și într-o eroare privind ceva. Prin realizarea reducției devine vizibilă înainte de toate componenta intențională a unei trăiri. Deoarece toate trăirile pure și conexiunile lor sunt construite intențional, reducția garantează accesul general la ceea ce este pur psihic, adică la fenomene[11]. *Reducția* se numește din această cauză *fenomenologică*. Dar ceea ce este înainte de toate accesibil în efectuarea unei reducții fenomenologice este psihicul pur[12], luat

[10] Distincție esențială în fenomenologie: două regiuni ale experienței și *două tipuri de reducție*, fiecare permițând atât *reducția eidetică*, cât și *reducția transcendentală* (cea hotărâtoare, întrucât pune distincția nu între real și ideal, ci între real și ireal; de exemplu: trandafiri roșii, „roșu", roșeață).

[11] Se folosește termenul de *Phänomen*, spre deosebire de *Erscheinung*, valabil la nivelul realului, nu al eideticului, traductibil și cu „aparență", în sens de apariție a ceva (nu fantasmagorie !).

[12] *Das rein Psychische* ar fi dimensiunea în sine a psihicului (psihicitatea), nu psihicul efectiv, real (care ține de nivelul extrafenomenologic).

însă ca o conexiune de trăire faptică unică a propriului Eu. Dar este oare posibilă, prin această caracteristică narativă a derulării unice a trăirii, o cunoaștere științifică veridică, adică obiectiv-valabilă, a psihicului ?

b) *Analiza eidetică*

Dacă intenționalitatea constituie starea de bază a tuturor trăirilor pure și este diferită în privința diferitelor genuri ale trăirii, decurge atunci de aici, ca temă posibilă și necesară, dovedirea a ceea ce, de exemplu, aparține unei percepții în genere, unei voințe în genere, în funcție de consistența structurii ei intenționale. Deci, atitudinea reductivă la ceea ce e pur psihic trebuie să facă abstracție de orice factitate psihică, dată, înainte de toate, ca o conexiune de trăire faptică individuală. Aceasta servește doar în mod excepțional ca bază pentru libera variație a posibilităților. Așa, de exemplu, analiza fenomenologică a percepției lucrurilor spațiale, care nu este în nici un caz un raport asupra percepțiilor de fapt sau empirice, așteptate, ci dovedirea sistemului necesar de structură, fără de care o sinteză a percepțiilor multiple ar fi de neconceput ca o percepție a unuia și aceluiași lucru[13] . Indicarea a ceea ce este psihic, efectuată în atitudinea reductivă, ține așadar spre *invariantele* care se remarcă în variații, spre prototipul necesar al trăirii. Atitudinea reductivă la psihic funcționează deci în modalitatea unei analize eidetice a fenomenelor. Cercetarea științifică a pur-psihicului, psihologia pură, se poate realiza doar ca *reductiv-eidetică*, fenomenologică. Psihologia fenomenologică este descriptivă. Aceasta înseamnă: în metoda variației direct-intuitive structurile esențiale ale psihicului sunt deduse chiar din aceasta. Toate conceptele și propozițiile fenomenologice reclamă directa adeverire de la fenomenele însele. În măsura în care *reducția*, în sensul indicat, mediază accesul liber la viața proprie a sufletului, ea se numește *egologică*. Dar pentru că fiecare sine se află în interrelații cu ceilalți, constituindu-se în trăiri intersubiective, este necesară o lărgire a sensului reducției egologice prin cea intersubiectivă. Fenomenologia intropatiei (*Einfühlung*), tratată în cadrul ei, conduce la explicarea modului în care fenomenele intropatiei complexului meu sufletesc pur pot să se deruleze în modalitatea adeveririi unanime; ea nu conduce numai la descripția acestui tip de sinteză ca atare a sufletului meu. Ceea ce se dovedește aici într-o formă deosebită de evidență este co-ființarea (*Mitdasein*) cu a unui alt sine concret, indicat consecvent și cu tot mai noi determinări de conținut – deci, cu aceasta și cu cea a unei corporalități cunoscută în mod original și unanim în propria mea sferă de conștiință. Pe de altă parte, acest sine străin nu este însă *originaliter* undeva, ca sinele propriu, în relația sa originală cu corporalitatea sa. Efectuarea reducției fenomenologice în viața mea spirituală reală

[13] *Das Ding* (= lucru) e termenul folosit mereu, și nu *Gegenstand* (obiect), nici *Sache* (fapt).

și posibilă, pusă în valoare față de cea „străină“, în forma de evidență a intropatiei unanime, constituie reducția intersubiectivă. Pe baza reducției egologice, ea face accesibilă, în corelațiile sale psihice pure, viața sufletească[14], ce se dovedește, în originalitatea ei, ca străină.

3. Funcția fundamentală a psihologiei pure

Reducția deschide drumul spre un pur-psihic ca atare. Analiza eidetică dezvăluie accesibilul, reductiv astfel în relațiile sale esențiale. Cea dintâi este *necesară*, este acea parte constitutivă care domină împreună cu cea a metodei fenomenologice a psihologiei-pure. În cercetarea eideitică reductivă a pur-psihicului rezultă astfel determinări ce aparțin ca atare acestuia, adică noțiunile de bază ale psihologiei, în măsura, bineînțeles, în care această știință empirică a întregului psihic-fizic al omului concret își are domeniul său central în viața sufletească ca atare. Psihologia pură[15] oferă fundamentul necesar a priori pentru psihologia empirică în relație cu psihicul pur. Așa cum la fundamentarea științei empirice „exacte“ a naturii este nevoie de o dezvăluire sistematică a formelor esențiale ale unei naturi în genere – fără de natură, mai bine spus, fără de configurația spațială-temporală, mișcarea, schimbarea, substanțialitatea fizică și cauzalitatea ar fi de neconceput –, la fel este nevoie, și în cazul unei psihologii științifice „exacte“, de o dezvăluire a specificului a priori, fără de care „EU-rile“ (respectiv NOI), conștiința, obiectualitatea conștiinței și deci și o viață sufletească, nu ar fi de conceput; aceasta, cu toate deosebirile și formele esențiale posibile de sinteză care sunt indisolubil legate de ideea unui întreg sufletesc individual și a unuia social. Deși conexiunea psihico-fizică își are propriul său a priori, care încă nu a fost determinat de noțiunile fundamentale psihologice pure, este necesar astfel un a priori psiho-fizic al unei orientări fundamentale spre aprioricul pur-psihicului.

II. Psihologia fenomenologică și fenomenologia transcendentală

Ideea unei psihologii pure nu s-a născut din nevoia proprie psihologiei înseși de a îndeplini condițiile esențiale ale construcției sale sistematice. Istoria ei ne întoarce la memorabila operă fundamentală a lui J. Locke și la acțiunea de durată a impulsului ce pornește de la el și trece prin D. Hume. Genialul *Treatise* al acestuia

[14] Așa cum se precizează în nota 10, distincția între cele două *forme* (principale) ale reducției este în funcție de cele două domenii: subiectivitatea și intersubiectivitatea. Descoperirea acesteia din urmă asigură depășirea efectivă a filosofiilor moderne ale conștiinței (cumva, ale subiectivității) și înțelegerea unitară a omului și a lumii omului (societatea, istoria).

[15] „Pur“ desemnează aici, ca și oriunde în fenomenologie, domeniul ireductibilului, al „irealului“ ca formă a universalității realului și a posibilității real-ideal de pildă: triunghi – reprezentare, „triunghiul“ ca obiect ideal și „triunghiularitatea“.

din urmă are deja în vedere forma, gândită cu riguroasă consecvenţă, a unei investigaţii structurale a sferelor pure ale trăirii; într-un anumit fel „este“ prima afirmare a unei „fenomenologii“. Încă în perioada acestor începuturi s-a produs delimitarea interesului extrapsihologic la subiectivul pur. Psihologia se află în slujba problematicii „intelectului“ şi „raţiunii“, regândită de Descartes într-o nouă formă, respectiv a fiindului în adevăratul sens, care poate fi recunoscut numai prin astfel de capacităţi subiective. În modul actual de a discuta, se poate spune că era vorba de o „filosofie transcendentală“. Posibilitatea universală a unei cunoaşteri legitime ce depăşeşte subiectul cunoscător este pusă de Descartes sub semnul întrebării, şi aici se află în germene următoarea idee: sensul propriu al fiinţei unui fiind, neînţeles ca realitate obiectivă, ci numai presupus ca fiind şi legitimându-se prin sine în trăirile subiective. Lumea dată în mod naiv ca „transcendentală“ devine „transcendentală“ în mod problematic; ea nu poate servi, ca în ştiinţele pozitive, drept un teren de cunoaştere; pentru ea trebuie să intervină, după părerea lui Descartes, *ego cogito*, presupus în formularea transcendentală a problemei ca indiscutabil, dar care necesită o concepere pură. Deja în *Meditaţiile* lui Descartes se ajunsese la părerea că întreg realul şi, în cele din urmă, întreaga lume, este existentă pentru noi doar pornind de la experienţa şi cunoaşterea noastră, şi că realizările raţiunii însăşi, care vizează adevărul obiectiv, împreună cu caracterul lor de „evidenţă“, se desfăşoară în mod pur în subiectivitate[16]. Metoda încercării de îndoială universală a lui Descartes este, în ciuda unei oarecare primitivităţi, întâia metodă radicală a reducţiei la subiectivitatea pură. Locke a fost acela care a întrevăzut pentru prima dată aici un vast domeniu de probleme concrete şi l-a şi luat în lucru. Dacă cunoaşterea raţiunii în genere se desfăşoară doar în subiectivitatea cunoaşterii, atunci o explicaţie transcendentală a valabilităţii transcendentale a cunoaşterii poate decurge doar ca un studiu sistematic al tuturor stadiilor trăirilor cognitive, al activităţilor, capacităţilor, aşa cum se prezintă ele în „experienţa interioară“ pură, condusă de conceptele de bază naiv maturizate ale lumii experienţei şi ale prelucrării ei logice. Era nevoie deci de descrieri rutinate şi de o cercetare a genezei pur psihologice. Dar Locke nu a ştiut să menţină această grandioasă idee la înaltul nivel principial al punerii în mod cartezian a problemelor. Acel „*ego*“ redus prin metoda carteziană – ca fiind, chiar dacă lumea experienţei nu ar fi – redevine la Locke obişnuitul *ego*, sufletul omenesc în lume[17]. Probleme ale cunoaşterii transcendentale se transformă la el, în timp ce vrea să le rezolve, în

[16] Deşi ia forma unui idealism „problematic“ (cum îl numea Kant în *Critica raţiunii pure*), formula lui Descartes înscrie filosofia pe terenul propriu, detaşându-se de realismul naiv şi de limbajul conştiinţei comune. Husserl apreciază fapta lui Descartes ca epocală.

[17] Empirismul apare şi aici ca o serioasă mărginire a gândirii filosofice autentice; deşi istoriceşte inevitabil, tot inevitabil trebuie şi depăşit imediat, el nefiind decât o formulă provizorie de filosofare.

întrebări psihologice, respectiv, cum omul, care trăiește în lume, dobândește și justifică cunoașterea lumii existentă în afara sufletului. El cade astfel în psihologismul transcendental, care continuă să se moștenească deja de secole (cu toate că Hume a știut să se distanțeze de el). Paradoxul (*Widersinn*) constă în aceea că Locke realizează cercetarea transcendentală a cunoașterii în modul pozitiv natural, ca și cum ar fi o cercetare psihologică a cunoașterii; el presupune astfel constant valabilitatea ființei lumii cunoașterii, în timp ce aceasta, având în vedere sensul și valabilitatea ființei, împreună cu toate cunoașterile pozitive care se referă la ea, este problematicul în mod transcendental. El amestecă problematica de drept, naturală pe terenul pozitivității (cel al tuturor științelor pozitive), în cadrul căreia lumea experienței constituie premisa generală și neîndoielnică, cu problematica de drept transcendentală, în care lumea însăși este cea în care orice existent „în sine“ în raport cu sensul unei cunoașteri este pus sub semnul întrebării și în care, procedând cu totul radical, nu se mai pune întrebarea „dacă acesta este“, ci numai ce sens poate să aibă o asemenea valabilitate și astfel ce însemnătate. Tocmai de aceea, poate, problemele cunoașterii în cadrul pozitivității (cea a tuturor științelor pozitive) sunt împovărate cu probleme transcendentale ale sensului. Dar nedepășirea istorică a psihologismului lui Locke trimite înapoi la un profund sens trancendental valorificabil al adevărului, care ar trebui să aparțină fiecărei piese introdusă cu grijă a unei psihologii pure a cunoașterii și a rațiunii în genere, în ciuda nonsensului implicat în pretenția transcendentală. Nu mai puțin valabil este și contrariul, așa cum se prezintă abia în fenomenologia transcendentală (spre ale cărei idei inițiale tindem): în fiecare parte executată corect, și astfel într-o tratare corectă a unei teorii transcendental corecte a cunoașterii, se află un sens valorificabil psihologic al adevărului; pe de o parte, orice psihologie corectă, dar pură, a cunoașterii poate fi „transformată“ transcendental (indiferent cât de puțin este ea însăși o teorie transcendentală); pe de altă parte, se întâmplă și invers: orice teorie transcendentală corectă a cunoașterii (indiferent cât de puțin psihologică este ea) poate fi transformată într-o psihologie pură a cunoașterii (...).

La începuturi asemenea concepții erau inaccesibile. Nu erau încă oameni pregătiți să înțeleagă sensul profund al radicalismului cartezian în evidențierea *ego cogito*-ului pur, și printr-o consecvență îndârjită să-l facă să aibă efect. Pozițiile cercetării pozitive și transcendentale nu puteau să se separe și deci nici nu erau pregătite să delimiteze sensul propriu al științei pozitive, iar în efortul susținut de creare a unei psihologii științifice, care ar putea concura cu știința modernă a naturii în ceea ce privește fecunditatea și rigurozitatea ei, să stabilească exact cerințele unei astfel de psihologii. În această situație, în care rămân prizoniere și epocile următoare, nici filosofia transcendentală și nici psihologia, în „mersul sigur al unei științe“, nu puteau să ajungă la o știință riguroasă, creată originar din izvoarele experienței ei proprii, și deci nu se putea explica nici duplicitatea

sa internă. Psihologismul le-a fost aici empiriștilor în avantaj; căci, în privința obiecțiilor antipsihologiștilor, el se conduce după evidența faptului că fiecare știință, care pune problemele în raport cu cunoașterea și toate formele acesteia, poate ajunge la răspunsuri numai prin studiul sistematic al acelor forme care reies din intuiția „internă" directă. Cunoștințele despre esența cunoașterii astfel dobândită nu se puteau pierde prin punerea sub semnul întrebării (*In-Frage-stellen*) a sensului ființei lumii obiective, deci prin schimbarea carteziană de atitudine și reducția la *ego pur*. Obiecțiile psihologismului nu puteau să-și facă efectul, deoarece antipsihologiștii, de teamă să nu devină victimele propriilor poziții, evită în mod sistematic orice studiu concret al cunoașterii și, într-o reducție tot mai vie, orientată pronunțat împotriva empirismului secolului al XIX-lea, au decăzut, în cele din urmă, într-o aporetică goală și lipsită de sens, care își putea trăda sensul sărac numai prin împrumuturi din intuiția lor limitată. Cu toate acestea, putem găsi atâtea lucruri pregătitoare (și nicidecum lipsite de valoare) privitoare la psihologia pură în *Essay*-ul lui Locke și în literatura teoretico-gnoselogică, ca și în cea psihologică corespunzătoare a epocii următoare; totuși psihologia pură însăși nu ajunge la o fundamentare reală. Și aceasta nu numai pentru că sensul ei necesar, așa-zisa „primă psihologie", ca știință eidetică despre *logos*-ul psihicului, rămâne ascuns, dar lipsește tocmai ideea de bază corectă a muncii sistematice; nici marile eforturi ale cercetării psihologiei individuale, interesate sau nu de transcendental, nu puteau să rodească acolo unde naturalismul dominant rămânea orb chiar față de intenționalitate, față de proprietatea existențială a sferei psihice, și, cu aceasta, față de orizontul infinit al problematicii și metodicii pur psihologice care îi aparțin.

Psihologia pură a acelui sens principal, care a fost schițat în *partea I*, a rezultat în afara psihologiei generale ca un ultim fruct al unei evoluții metodice înnoitoare a filosofiei transcendentale, în care ea a devenit o știință strict sistematică și concretă, una care se construiește însă începând de sus. Firește, psihologia pură nu a crescut ca scop al ei și ca disciplină ce îi aparține, ci doar ca rezultat al relației devenită în sfârșit transparentă dintre pozitivitate și transcendentalitate[18]. Abia cu acesta, și înlesnită prin rezolvarea principială a problemei psihologismului, reforma metodică a filosofiei ca știință riguroasă a fost încheiată, iar aceasta eliberată de permanentele impedimente ale confuziilor moștenite.

Premisa pentru posibilitatea acestei evoluții a creat-o marea descoperire ce se află în reconsiderarea de către Brentano a noțiunii scolastice de intenționalitate, aceasta devenind o caracteristică fundamentală a „fenomenelor psihice", ca

[18] Husserl pune în valoare fapta kantiană a descoperirii transcendentalului, atât ca funcție (de întemeiere a posibilității cunoașterii), cât și ca formă a universalității: transcendentalitate. În limbaj heideggerian, se operează aici cu o gândire în „diferența ontologică": *ființă* și *fiind*.

fenomene ale „percepției interne“. Eficiente istoricește pentru constituirea fenomenologiei, psihologia și filosofia lui Brentano nu au avut totuși o influență de conținut. Brentano, el însuși prins în răstălmăcirea naturalistă generală a vieții conștiinței în care a inclus numitele „fenomene psihice“, nu era în stare să înțeleagă adevăratul sens al unei dezvăluiri descriptive și genetice a intenționalității; căci lui îi lipsea o manipulare conștientă a unei metode a „reducției fenomenologice“ și, prin ea, o permanentă și corectă luare în considerare a acelui *cogitata qua cogitata*[19] . Ideea unei psihologii fenomenologice pure în sensul arătat mai sus i-a rămas străină. La fel de străine i-au rămas sensul adevărat al unei filosofii transcendentale, precum și necesitatea unei discipline eidetice transcendentale fundamentale privind subiectivitatea transcendentală. În mare parte influențat de empirismul englez, el a preluat într-o direcție filosofică cerința unei fondări a tuturor disciplinelor specific psihologice (deci și cea a filosofiei transcendentale) pe o psihologie pură, pornind de la experiență internă, care însă, conform descoperirii sale, trebuia să fie o psihologie a intenționalității. Această psihologie a fost și a rămas, ca la toți empiriștii, o știință pozitivă și empiristă despre ființa psihică a omului. Obiecția principială a psihologismului a rămas neînțeleasă, după cum neînțeles rămâne totodată sensul adânc al primelor *Meditații* carteziene, în care se descoperise deja metoda radicală de acces către sfera transcendentală, precum și problema transcendentală însăși, în formularea ei inițială primitivă.

Concepția, care își are originea încă la Descartes, despre opoziția dintre știința pozitivă și cea transcendentală și despre necesitatea unei fundamentări absolute, transcendentale a primei, fără de care nu poate exista știința în înțelesul superior al cuvântului, nu a fost însușită de Brentano. O limită a cercetării lui Brentano a fost aceea că el, ca și vechiul empirism moderat al lui Locke, a inspirat aprioric discipline, bineînțeles fără să explice sensul lor profund, cel de cercetare a esenței, doar că el – pe domeniul pozitivității, pe care nu l-a depășit niciodată – nu a recunoscut necesitatea universală a cercetării apriorice pentru *toate* sferele ontologice, în scopul înlesnirii unor științe riguroase. Și, cu aceasta, el nu a recunoscut nici necesitatea principială a unei științe fundamentale sistematice despre subiectivitatea pură.

Fenomenologia care se originează la Brentano nu a fost călăuzită însă nici de interese psihologice, nici, în genere, de interese științific-pozitive, ci numai de interese pur transcendentale. În critica adusă de noi lui Brentano sunt menționate motivele care au determinat evoluția ei; totodată, trebuie să ținem seama însă de faptul că hotărâtor a rămas un motiv tradițional al filosofiei

[19] Husserl păstrează constant referirea la fapta carteziană, atât de importantă încât mai târziu (în *Conferințe pariziene*, 1929) numește fenomenologia însăși „un nou cartezianism“.

lockeano-humeiste, și anume: că orice teorie, oricare ar fi orientarea rațiunii cognitive sau a oricărei alteia, trebuie să fie inspirată din însăși intuiția fenomenului corespunzător. Punctele principale sunt deci: dezvăluirea conținutului de sens adevărat și a metodei adevărate a intenționalității; dezvăluirea motivelor profunde și a orizonturilor intuițiilor carteziene, culminând cu metoda „reducției transcendentale", o reducție mai întâi egologică și apoi intersubiectivă. Cu aceasta se efectuează dovedirea câmpului transcendental[20], ca dezvăluire a unei experiențe transcendentale ca atare. Menționez apoi în continuare: separarea dintre pozitivitate și transcendentalitate și desfășurarea consecventă a conținutului principial al pozitivității în ideea acelei *universitas* a științelor riguros pozitive, întrunite într-o știință generală despre universul dat și referitor la *universitas*-ul disciplinei apriorice care o include, întrunită în unitatea unei ontologii pozitive universale. Mai departe: înțelegerea totalității concrete a problemei transcendentale impuse de pozitivitate tuturor acestor științe; cunoașterea faptului că filosofia transcendentală este, conform primului ei sens, o știință fundamentală, referinduse bineînțeles la aria experienței transcendentale posibile; apoi că, pe acest teren, trebuie sa fie fundată o știință universală, mai întâi descriptivă și apoi genetică, reieșită din experiența posibilă (în sens ideatic), din care rezultă felurite chestiuni transcendentale referitoare atât la științele particulare, cât și la toate formele culturii sociale. La început, în cadrul acestei evoluții, având în vedere mai ales evidențierea pură a „ontologiilor" a priori, au îndeplinit un anumit rol unele imbolduri venite din filosofia lui Leibniz, mijlocite de Lotze și Bolzano. Primele studii au fost analizele intenționale, legate de constituirea „ontologiei formale" (logica pură ca *mathesis universalis*, pe lângă gramatica pur logică).

Curând însă au fost recunoscute: domeniul propriu al unei psihologii a priori și necesitatea perfecționării ei pozitive. Dar ea s-a risipit mai întâi în interesul pentru o investigare a structurii intenționale a domeniului transcendental și astfel întreaga muncă a rămas în genere una pur filosofică, înfăptuită printr-o reducție riguros transcendentală. Abia foarte târziu s-a ajuns la concluzia că în orice revenire de la atitudinea transcendentală la cea naturală întreaga cunoaștere transcendentală se comută de pe terenul intuiției transcendentale într-o cunoaștere pur psihologică (eidetică) pe terenul pozitivității sufletești, a celei individuale, ca și a celei interpersonale. Tocmai aici, pentru introducerea în fenomenologie, se ivește, împreună cu dificultățile ei, ideea pedagogică a unei atitudini transcendentale neobișnuite: deoarece fiecare filosofie trebuie să înceapă cu pozitivitatea, și abia printr-o motivare departe de viața naturală să facă inteligibile

[20] „Transcendental" la Husserl are un sens specific, deosebit de cel kantian (condiția posibilității conștiinței a priori și deci a experienței), anume: conținutul însuși al experienței (rezultată prin „reducție") este transcendental.

necesitatea și sensul unei atitudini și cercetări transcendentale, dezvoltarea sistematică a psihologiei pure ca știință pozitivă poate servi înainte de toate doar ca treaptă pedagogică inferioară. Noua metodă a intenționalității ca atare și sistemul imens de probleme care ține de subiectivitatea ca atare fac să se ivească extraordinare dificultăți, care pot fi depășite mai întâi fără a ne atinge „de" problema transcendentală. Acest ansamblu de doctrine științifice din domeniul pozitivității capătă un sens transcendental prin metoda specifică a reducței transcendental-fenomenologice[21], care ridică întreaga pozitivitate pe terenul filosofic. Tocmai urmând această metodă, am tratat în prima parte fenomenologia ca psihologie pură, dând însă noțiunii de fenomenologie un sens pedagogic inferior, incorect.

Sensului esențial al problemei transcendentale îi aparține universalitatea. De îndată ce interesul teoretic se îndreaptă către viața conștiinței în care totul și orice real este pentru noi ceva „de față", peste întreaga lume se așază un nor al neînțelegerii; și tocmai peste această lume despre care vorbim, care este terenul dat în mod constant, afirmat ca realitate de necontestat a întregii noastre activități teoretice și practice. Fiecare sens pe care ea îl are pentru noi, atât cel general nedefinit, cât și cel determinat de amănunte, poate fi privit astfel în interiorul propriei vieți, adică al celei în care percepem, ne închipuim, gândim, apreciem etc., ca *sensul* ce iese în față, se constituie într-o geneză subiectivă; fiecare valabilitate a ființei se înfăptuiește în noi înșine, fiecare evidență a experienței și teoriei este în noi vie și, totodată, motivată prin noi în mod obișnuit.

Aceasta se referă la lume în toate determinările ei, chiar și în cea evidentă, prin care, ceea ce îi aparține este așa cum este, „în și pentru sine", indiferent dacă eu sau altul o recunoaștem sau nu în mod întâmplător.[22] Dacă facem să se schimbe lumea faptică în oricare altă lume de cunoscut, atunci se schimbă, fără îndoială, totodată și această relativitate la subiectivitatea conștiinței. Deci, sensul unei lumi în genere, existentă în sine, este inteligibil tocmai în virtutea relativității esențiale a conștiinței sale. O neînțelegere asemănătoare, aparținând deci problemei transcendentale, oferă orice „univers" ideal, de exemplu universul cifrelor existent în modul propriu „în sine". Elaborarea ideii unei psihologii fenomenologic pure a evidențiat posibilitatea de a dezvălui, prin reducția consecvent fenomenologică, ființa proprie a subiectului psihic în generalitatea sa eidetică, după toate formele sale posibile. Aceasta consolidează și dreptul

---

[21] Forma „transcedental-fenomenologică" este astfel hotărâtoare. Ea aduce laolaltă „fenomenul" ca fenomenalitate și cele ce apar ca fenomene. Încă o dată, gândirea în „diferența ontologică".

[22] Obs. lui Heidegger la ultimele două propoziții: să evidențieze acest lucru este de datoria filosofiei transcendentale, și tocmai aici trebuie caracterizată ca atare.

acelei raţiuni fondatoare şi verificatoare şi, cu aceasta, toate formele lumilor ce apar în conştiinţă şi se dovedesc ca fiind „în sine“. Chiar dacă nu este o psihologie empirică a omului real, această psihologie fenomenologic-eidetică pare că este cea chemată să-l explice concret şi până la cel din urmă sens de fiinţare a unei lumi în genere. Dacă ne gândim însă la modul reducţiei fenomenologic-psihologice şi la psihicul pur şi proprietăţile psihicului care decurg de aici, atunci în procedarea acesteia ies în lumină următoarele: în atenţia adeveririi subiectivităţii psihice ca un domeniu al experienţei şi judecăţii interne, pure, psihologul trebuie să „scoată din joc”[23] orice lume considerată ca fiind valabilă pentru fiecare psihic; judecând în mod fenomenologic, el trebuie să se abţină de la orice credinţă care se referă la ea. De exemplu, în descrierea pe care eu, ca psiholog, o fac după propriile mele percepţii ca fiind fenomene ale pur-psihicului, nu trebuie să le judec la fel cum o face botanistul cu lucrurile pe care le percepe, ci trebuie să judec numai despre propriul meu perceput ca atare, altfel spus, ca ceea ce este moment indispensabil al trăirii percepţiei însăşi: *aparentul* unui sens în schimbarea modului de apariţiei conştientizat ca atare, crezut ca fiind ş.a. În cazul unei reducţii generale şi, conform cerinţei riguros consecventă, atât la psihicul meu propriu, cât şi la cel al altora, s-a efectuat, ţinând cont, firește, de lumea interogată în punerea transcendentală a interogării, o *epoché*, anume una valabilă pentru un anumit suflet. Tema trebuie să o constituie fiinţa pură şi viaţa psihicului însuşi în care ea apare, în care subiectul-eu propriu capătă sens şi valoare prin moduri de apariţie subiective şi moduri de credinţă corespunzătoare. Dar aici este vorba de „suflet“ şi corelaţiile între suflete, doar temporar nefiind luate în consideraţie şi corpurile[24] . Exprimat concret, este vorba despre animale şi oameni ai unei lumi spaţiale, totul sub prezumţia fiinţării, care, aşa cum la nivelul somatologiei fizice trebuie investigaţi în unilateralitate consecvent-metodică în privinţa corporalităţii lor, trebuie investigaţi şi în psihologia pură în nu mai mică unilateralitate şi consecvenţă în privinţa psihicului lor pur[25] .

---

[23] *Ausser Spiel setzen*, expresie specifică pentru limbajul fenomenologic, însemnând „a lăsa la o parte“, de fapt, acel „a pune în paranteză“ (*einklammern*), caracteristic „reducţiei fenomenologice“. *Epoché* e mai mult decât îndoiala scepticismului (care oferă termenul), e suspendarea judecăţii asupra celor „împarantezate“.

[24] Obs. lui Heidegger: Ce fel de „neluat în seamă“ este aceasta ? Reducţia ? Dacă da – atunci în *pur* psihic nu am chiar aprioricul psihicului în genere.

[25] Text dificil, conţinând o prezentare a „reducţiei fenomenologice“ sub aspectul a ceea ce rămâne: nu „corpuri“, ci corporalitate, nu psihic, ci *Psyche* (cumva „psihicitate“) şi unilateralizarea în mod conştient a producerii tocmai pentru a preciza că „reducţie“ ca *Reduktion auf* nu înseamnă decât lăsarea la o parte a fapticului efectiv (vieţuitoare, lucruri ş.a.), fără a-l nega, şi concentrarea reflecţiei fenomenologice asupra a ceea ce constituie forma universalităţii diferitelor fiinţări: nu fenomen, ci fenomenalitate, nu corp, ci corporalitate ş.a.

Așa cum, ca psihologi în genere, ne aflăm încă pe terenul pozitivității în psihologia pură, suntem și rămânem la fel și ca cercetători ai lumii în genere sau ai unei lumi pur și simplu; deci, întreaga noastră cercetare este încă naivă din punct de vedere transcendental: fenomenele pur psihice au toate, în ciuda purității lor, sensul de ființare al faptelor reale mundane[26]; și aceasta deși ne aflăm în examinarea eidetică a faptelor posibile ale unei lumi, pusă deja ca posibilitate generală, dar ininteligibilă din punct de vedere transcendental. Reducția psihologic-fenomenologic consecventă, împreună cu *epoché* a sa privind lumea care ființează, este pentru psiholog, care rămâne ca atare în pozitivitate, doar un simplu mijloc, ca pe baza lumii ce continuă să fie pentru el valabilă, iar pentru sine mereu existentă, să reducă universul psihic al oamenilor și animalelor la pura lor ființă proprie. Tocmai prin aceasta, văzută din punct de vedere transcendental, reducția fenomenologică se caracterizează ca una improprie, falsă. Dacă problema transcendentală privește sensul ființei unei lumi în genere numai ca pe unul dobândit ca sens și valoare doar din punct de vedere al capacității conștiinței, atunci filosoful transcendental trebuie să exercite realmente o *epoché* necondiționată cu privire la ea, subliniind și menținând astfel efectiv numai subiectivitatea conștiinței din care reies sensul și valabilitatea ființei. Deoarece pentru mine lumea există mai întâi doar datorită experienței și gândirii mele, este necesar să mă reîntorc la sinele (*Selbst*) meu în esențialitatea sa absolută proprie, deci să reduc totul la pura mea viață și numai la aceasta, așa cum este înțeleasă în propria experiență de sine, absolută. Dar este oare aceasta altceva decât reducția la propriul meu psihic ? Aici se află punctul hotărâtor care deosebește reducția transcendental-fenomenologică veritabilă de cea psihologică) (pentru cercetătorul pozitivist necesară, dar transcendental falsă).

Conform sensului problemei transcendentale, eu, ca fenomenolog transcendental, pun pur și simplu universul sub semnul întrebării, eu inhib, deci, în aceeași universalitate, orice întrebare pozitivă, orice judecată pozitivă, inhib chiar și experiența naturală universală ca teren anterior valabil al unei judecăți posibile. Problematica punerii în chestiune cere pe de o parte evitarea cercului transcendental, anume de a presupune ca fiind neîndoielnic ceea ce este cuprins de generalitatea întrebării. Ea cere pe de altă parte reducția la acel teren valabil pe care îl presupune această întrebare ca atare: subiectivitatea pură, ca izvor al sensului și valorii[27]. Deci, eu ca fenomenolog transcendental, de la care pornind,

---

[26] Pentru a nu traduce *welthich* cu „lumesc“ (!) folosim termenul latin „mundan“ (de la „mundus“ = lume), frecvent în terminologia lui Husserl.

[27] Așadar, „reducția“ conduce la forme ale universalității (care, ca forme, nu intră între cele pentru care sunt „forme“) și totodată la temeiul ei: „subiectivitatea pură“ („forma formelor“ ? Nu, ci „domeniul“ configuralității).

şi acest psihic, cu sensul său transcendental, îşi procură sensul şi valoarea pe care o are pentru mine din capacitatea ascunsă a conştiinţei[28]. Bineînţeles că eu ca psiholog voi descoperi, în cazul în care eu însumi devin o temă pur psihologică, atât ceea ce este psihologic, cât şi cele în care parvin la „reprezentarea" de mine însumi ca suflet şi a corporalităţii mele în lume, precum şi cum dovedesc eu valabilitatea ei, cum o determin mai de aproape etc. Chiar şi acţiunea mea psihologică, întreaga mea muncă ştiinţifică, pe scurt, tot şi orice îmi aparţine pur obiectiv, pot să fac şi ar trebui să dobândesc pe această cale.

Dar tocmai aceasta se află în *habitatus*-ul atitudinii mele psihologice, pe care o numim pozitivitatea ei: o dată cu fiecare pas făcut, mereu din nou rămânând însă latent, se realizează totdeauna, sau e pe cale de realizare, apercepţia lumii[29], căreia tot ceea ce devine special tematic îi este integrat ca fiind mundan (*weltlich*). Bineînţeles, toate acestea, toate realizările şi valabilităţile aperceptive ţin de domeniul psihologic; numai că totdeauna în forma: apercepţia lumii în valabilitatea sa generală rămâne, iar tot ce apare ca nou devine iarăşi aperceptiv faţă de mundan. Dezvăluirea psihicului (*Psyché*) este un proces infinit, dar în acelaşi timp şi o autopercepţie psihică în forma mundaneităţii. Particularitatea principială a reducţiei transcendentale o constituie faptul că inhibă anticipat şi deodată, într-o voinţă teoretică universală, această naivitate transcendentală ce mai domneşte încă în psihologia pură prin faptul că întreaga viaţă actuală şi habituală este cuprinsă de această voinţă[30]; această voinţă nu-i menită însă să activeze nici un fel de apercepţie transcendentală, nici o valabilitate transcendentală, indiferent cum este aceasta formată, ci numai să „împacheteze" şi să fie luată aşa cum este în sine, şi anume ca apercepţie pur subiectivă, părere, ca situare valabilă etc. Dacă procedez astfel pentru mine însumi, atunci eu nu sunt eu omenesc[31], cu toate că nu pierd nimic din capacitatea proprie a sufletului meu pur (deci, din punct de vedere pur psihologic). Împarantezată este doar acea instituire valabilă pe care eu o realizasem în atitudinea formulată prin „eu, acest om", şi „sufletul meu în lume", nu însă această instituire şi valorizarea ca trăire. *Ego*-ul astfel redus este, bineînţeles, eul meu, în întreaga

---

[28] Obs. lui Heidegger: Oare un univers în genere nu face parte din fiinţa *ego*-ului pur ? Compară convorbirile de la Todtnauberg (1926) despre „A-fi-în-lume" (*Fiinţă şi timp*, I, 8, 12, & 69) şi deosebirea esenţială cu privire la existenţa prezentă (*Vorhandensein*) „în cadrul" acestei lumi.

[29] Obs. lui Heidegger: Ceva prezent ? *„Dasein*-ul uman" este „astfel încât, cu toate că existent, nu este niciodată de fapt prezent".

[30] Obs. lui Heidegger: Şi această voinţă însăşi ?

[31] Obs. lui Heidegger: Sau poate tocmai astfel în posibilitatea sa existenţială „uimitoare" cea mai proprie. Comparaţi cu pagina unde vorbiţi de un „fel de schimbare a formei de viaţă". Obs. a II-a a lui Heidegger: De ce nu ? Această acţiune nu este posibilitate a omului, însă tocmai întrucât nu este prezentă, nu este un *comportament*, adică o modalitate de a fi procurată de la sine însăşi de la început, neaparţinând astfel pozitivităţii a ceea ce se află în prezenţă (*vorhandern*).

concreteţe a vieţii mele, încă privită direct în experienţa internă redusă transcendental; el este acum realmente *ego*-ul concret, premisa absolută a oricărei transcendenţe valabilă pentru mine. În mod evident, în particularitatea sa redusă, aceasta este de fapt un domeniu de experienţă închis „în“ sine, cu toate corelaţiile sale intenţionale, şi constituie astfel pentru mine terenul prim, fundamental prin excelenţă, al experienţei pentru o cercetare transcendentală.

Experienţa transcendentală nu este nimic altceva decât lumea obiectivă redusă transcendental sau, ceea ce este echivalent, experienţa pur psihologică redusă transcendental. În loc de „fenomenele“ psihologice le avem acum pe cele transcendentale. Fiecare experienţă particulară pur sufletească redă o experienţă transcendentală identică în conţinut, dar eliberată în sensul ei „psihic“ (deci al lumii reale), bineînţeles, dacă ulterior exersăm asupra ei reducţia transcendentală, care o purifică de sensul mundan. Tocmai în acest fel se transformă *ego*-ul psihic în cel transcendental care se află totdeauna în fiecare reflexie ce se dezvăluie de la sine (transcendentală) în particularităţile transcendentale, la fel cum *ego*-ul psihologic – conform atitudinii reductive schimbate – revine în particularităţile psihologice. Astfel iese în evidenţă acest uimitor paralelism dintre *psihologic* şi *transcendental* care se extinde asupra tuturor constatărilor descriptive şi genetice ce sunt de dobândit în atitudinea lor păstrată în mod consecvent.

Acelaşi lucru este valabil şi dacă eu, ca psiholog, exercit reducţia intersubiectivă şi prin aceasta găsesc contextul pur sufletesc al unei posibile comunităţi personale, făcând abstracţie de toate relaţiile psihologice, iar pe urmă, ca un al doilea pas, realizez *purificarea* transcendentală care nu rămâne însă la nivelul pozitivităţii naturale, ca aceea a psihologului, ci dă la iveală uniunea sufletelor pure, făcând abstracţie de corpurile lor , coprezente. Ea constă într-o *epoché* radicală asupra lumii intersubiectiv prezente şi a reducţiei la acea intersubiectivitate în a cărei intenţionalitate internă se realizează această prezenţă intersubiectivă. De aici rezultă că sunt transcendentale toate subiectele unei vieţi transcendentale structurată intersubiectiv, în care lumea intersubiectivă a pozitivităţii naturale a devenit un simplu fenomen[32] . Dar, dacă percepem (conform drumului istoric), din capul locului şi dintr-o dată, reducţia transcendentală (ca reducţie egologică şi intersubiectivă), nu se realizează în genere nici un fel de psihologie pură ca verigă intermediară, ci imediat, ca o ştiinţă pură, născută din intuiţia transcendentală, fenomenologia transcendentală a intersubiectivităţii transcendentale; şi aceasta datorită metodei eidetice necesare, a uneia posibilă a priori şi raportată ca un corelat intenţional la lumile posibile.

Se poate astfel înţelege acum în temeiurile sale cele mai adânci forţa psihologismului. E drept, fiecare concepţie pur psihologică poate fi, după

[32] *Zum blossen Phänomen*, adică rezultat al „reducţiei“, nu fenomen (*Erscheinung*).

conținutul ei, valorificată în întregime în mod transcendental (ca, de exemplu, toate acele, chiar și incomplete, analize psihologice ale cunoașterii judicative, ale vieții etice etc., văzute de logicieni ș.a.), dar ea trebuie să primească un sens pur numai printr-o reducție pur transcendentală corectă. În același timp, se poate înțelege astfel și semnificația propedeutică a psihologiei pure pentru ridicarea la o filosofie transcendentală.

Din motive ușor de sesizat, omenirea, ca și fiecare om în parte, a trăit, și trăiește înainte de toate, aproape exclusiv în pozitivitate, și astfel reducția transcendentală este un fel de schimbare a întregului mod de viață, care depășește toate experiențele de viață de până acum[33] și, datorită înstrăinării ei absolute, este greu inteligibilă în ceea ce privește posibilitatea și realitatea ei. Aceasta valorează în mod corespunzător și pentru o știință transcendentală. Cu toate că este încă relativ nouă, chiar și în metoda analizei transcendentale, psihologia fenomenologică are totuși accesibilitatea generală a tuturor științelor pozitive. Dacă în mod sistematic este închis în ea domeniul sufletului pur, atunci se realizează, implicit, și din punct de vedere al conținutului, chiar și conținutul sferei paralele transcendentale. Este nevoie doar de reinterpretarea (*Umdeutung*)[34] în transcendental a doctrinei competente despre reducția transcendentală.

Firește, deoarece interesul trancendental este apogeul a tot ce este omenesc, ar fi mai bine „în sine“, atât istoric, cât și faptic, dacă, din motive transcendentale, și teoriile estetice ale subiectivității s-ar reconstitui în cadrul sistemului filosofiei transcendentale. Pentru scopurile sale, psihologul ar putea, cu ajutorul schimbărilor corespunzătoare de atitudine, să „citească“ atunci fenomenologia transcendentală „drept“ psihologie pură. Reducția transcendentală nu este o schimbare oarbă de atitudine, ci, ca principiu metodic al tuturor metodelor transcendentale, este ea însăși explicabilă ca fiind reflexivă și transcendentală. Se poate spune că în acest mod se dezleagă pe deplin enigma „revoluției copernicane“.

---

[33] Obs. lui Heidegger: Ascendența (ridicarea la ceva) care rămâne, „imanentă“, adică o *posibilitate umană* în care omul se găsește *pe sine însuși*.

[34] Obs. lui Heidegger: Oare această „reinterpretare“ nu este doar o aplicare „complementară“ a problematicii transcendentale pe care Dv. o găsiți în mod incomplet în psihologia pură, astfel încât o dată cu explicarea psihicului ca fiind el însuși transcendent, tot ce este pozitiv devine acum problematic din punct de vedere transcendental – totul, chiar și psihicul însuși și existența (lumea) care se constituie în el.

JEAN-PAUL SARTRE

FIINȚA ȘI NEANTUL[1]

– fragmente –

I. Ideea de fenomen

Gândirea modernă a realizat un progres considerabil reducând existentul (*l'existant*) la seria aparițiilor care îl manifestă. Ea urmărea prin aceasta să suprime un anumit număr de dualisme care incomodau filosofia și să le înlocuiască prin monismul fenomenului. S-a reușit oare acest lucru ?

Este cert că s-a debarasat în primul rând de acest dualism care opune în existent interiorul exteriorului. Nu mai există un exterior al existentului, dacă prin el se înțelege o epidermă superficială care ar disimula privirilor veritabila natură a obiectului. Iar această veritabilă natură, la rândul său, dacă ea trebuie să fie realitatea secretă a lucrului, care poate fi presimțită sau presupusă, dar niciodată atinsă, pentru că ea este „interioară" obiectului considerat, nici nu există. Aparițiile care manifestă existentul nu sunt nici interioare, nici exterioare: ele sunt toate echivalente, ele trimit toate la alte aparții și nici una dintre ele nu este privilegiată. Forța, de exemplu, nu este un conatus metafizic și de o specie necunoscută care s-ar masca în spatele efectelor sale (accelerații, deviații etc.): ea este ansamblul acestor efecte. Asemănător, curentul electric nu are un revers secret: el nu este decât ansamblul acțiunilor fizico-chimice (electrolize, incandescența unui filament de cărbune, deplasarea acului galvanometrului etc.) care îl manifestă. Nici una dintre aceste acțiuni nu este suficientă spre a-l revela. Dar acțiunea nu indică nimic care să fie *în spatele ei*: ea se indică pe sine și seria totală. Urmează, evident, că dualismul ființă-ceea ce apare (*du paraître*) n-ar mai putea să-și găsească drept de cetate în filosofie. Aparența trimite la seria totală a aparențelor

[1] Trad. de Ioan N. Roșca, în vol. *Filosofie contemporană*, Edit. Garamond, București, f. a., modificată de V. Vizureanu.

și nu la un real ascuns care ar canaliza pentru el întreaga *ființă* a existentului. Iar aparența, la rândul ei, nu este o manifestare inconsistentă a acestei ființe. Cât timp s-a putut crede în realitățile noumenale, aparența a fost prezentată ca un negativ pur. Aceasta era „ceea ce nu este ființa"; ea nu avea altă ființă decât cea a iluziei și a erorii. Dar însăși această ființă era împrumutată, era ea însăși un simulacru (*faux-semblant*), iar dificultatea cea mai mare care se putea întâlni era de a menține destulă coeziune și existență aparenței, pentru ca ea să nu se resoarbă din sine însăși în sânul ființei nonfenomenale. Dar, dacă ne-am detașat o dată de ceea ce Nietzsche numea „iluzia lumilor de dincolo" (*arrière mondes*) și dacă nu mai credem în ființa-de-dincolo-de-apariție, aceasta devine, dimpotrivă, deplină pozitivitate, iar esența ei este „ceva ce apare" (*un „paraître"*) care nu se mai opune ființei, ci, dimpotrivă, îi este măsura. Căci ființa unui existent este tocmai ceea ce apare. Astfel ajungem la ideea de *fenomen*, așa cum se poate întâlni aceasta în „Fenomenologia" lui Husserl sau a lui Heidegger, fenomenul sau relativul-absolut. Relativ, fenomenul rămâne fenomen, căci „ceva ce apare" presupune prin esență ceva căruia să-i apară. Dar el nu are dubla relativitate a *Erscheinung*[1]-ului kantian. El nu indică pe deasupra umărului o ființă veritabilă care ar fi, ea, absolută. Ceea ce fenomenul este, este în mod absolut, căci el se dezvăluie *așa cum este*. Fenomenul poate fi studiat și descris ca atare, căci el *se indică pe sine în mod absolut*.

Totodată, va cădea și dualitatea puterii[2] și a actului. Totul este în act. În spatele actului nu este nici putere, nici „*exis*", nici virtute. Noi vom refuza, spre exemplu, să înțelegem prin „geniu" – în sensul în care se zice că Proust „avea geniu" sau că el „era" un geniu – o putere singulară de a produce anumite opere, care nu s-ar epuiza cu adevărat, în producția acestora. Geniul lui Proust nu este nici opera considerată în mod izolat, nici puterea subiectivă de a o produce: este opera considerată ca ansamblu al manifestărilor persoanei. Iată pentru ce, în sfârșit, noi putem să respingem în mod egal dualismul aparenței și al esenței. Aparența nu ascunde esența, ea o revelează: ea *este* esența. Esența unui existent nu mai este o virtute înfundată în abisurile acestui existent, ci este legea manifestă care prezidează succesiunea aparițiilor sale, este rațiunea seriei. Nominalismului lui Poincaré, care definea o realitate fizică (curentul electric, de exemplu) ca *sumă* a diverselor sale manifestări, Duhem avea dreptate să-i opună propria sa teorie, care făcea din concept *unitatea sintetică* a acestor manifestări. Și, desigur, fenomenologia nu este nimic mai puțin decât un nominalism. Dar, în definitiv, esența ca rațiune a seriei nu este decât legătura aparițiilor, adică este ea însăși o apariție. Aceasta și explică faptul că poate să existe o intuiție a esențelor

[1] „Fenomen"; în germană în original [V.V.].

[2] În sensul de „potențialitate", de „virtualitate" [V.V.].

(*Wesenschau* a lui Husserl, de exemplu). Astfel, ființa fenomenală se manifestă, își manifestă esența sa la fel ca și existența sa și nu este nimic altceva decât seria bine legată a acestor manifestări.

Înseamnă oare a spune că noi am fi reușit să suprimăm toate dualismele, reducând existentul la manifestările sale ? Se pare mai curând că noi le-am fi convertit pe toate într-un dualism nou: acela al finitului și al infinitului. Existentul, într-adevăr, n-ar putea să se reducă la o serie *finită* de manifestări, deoarece fiecare dintre ele este un raport cu un subiect în perpetuă schimbare. Când un *obiect* nu s-ar arăta decât printr-o singură *Abschattung*[1] , simplul fapt de a fi *subiect* implică posibilitatea de a multiplica punctele de vedere *asupra* acestei *Abschattung*. Acesta este suficient pentru a multiplica la infinit acea *Abschattung* inițială. De altfel, dacă seria aparițiilor ar fi finită, aceasta ar semnifica faptul că primele apariții sau nu au posibilitatea de a *reapărea*, ceea ce este absurd, sau că ele pot fi toate date în același timp, ceea ce este și mai absurd. Să considerăm, într-adevăr, că teoria noastră despre fenomen a înlocuit *realitatea* lucrului prin *obiectivitatea* fenomenului și a fundat-o pe aceasta pe un recurs la infinit. Realitatea acestui conținut constă în faptul că el *este* undeva și *nu este* propriul eu. Vom traduce aceasta spunând că seria aparițiilor sale este legată printr-o *rațiune* care nu depinde de bunul meu plac. Dar apariția redusă la ea însăși și fără recurs la seria din care face parte n-ar putea fi decât o plenitudine intuitivă și subiectivă: felul în care subiectul este afectat. Dacă fenomenul trebuie să se reveleze *transcendent*, trebuie ca subiectul însuși să transceadă apariția spre seria totală în care ea este un membru. Trebuie ca el să sesizeze roșu*l* prin intermediul impresiei sale de roșu. Roșul, adică rațiunea seriei; curent*ul* electric prin intermediul electrolizei etc. Dar dacă transcendența obiectului se fundează pe necesitatea pentru apariție de a o transcende, rezultă de aici că un obiect impune din principiu seria aparițiilor sale ca infinite. Astfel, apariția care este *finită* se indică pe sine în finitudinea sa, dar pretinde, în același timp, pentru a fi sesizată ca apariție-a-ceea-ce-apare, să fie depășită spre infinit. Această opoziție nouă, „finitul și infinitul“, sau mai curând „infinitul în finit“, înlocuiește dualismul ființei și al aparenței: ceea ce apare, într-adevăr, este numai un *aspect* al obiectului și obiectul este în întregime *în* acest aspect și în întregime în afara lui. În întregime *în interiorul* a ceea ce se manifestă *în* acest aspect: el se indică pe sine ca structură a apariției, care este în același timp rațiunea seriei. În întregime în afară, căci seria însăși nu va apărea niciodată și nici nu poate să apară. Astfel, exteriorul se opune din nou interiorului și ființa-care-nu-apare apariției. Similar, o anume „putere“ revine să înlocuiască (*revient habiter*) fenomenul și să-i confere transcendența sa însăși: puterea de a fi dezvoltată într-o serie de aparții reale sau

[1] „Siluetă“, „schiță“, „contur“ al lucrului [V.V.].

posibile. Geniul lui Proust, chiar redus la operele produse, este echivalent în această privință cu infinitatea de puncte de vedere posibile ce va putea fi asumată asupra acestei opere și pe care o vom numi „inepuizabilitatea“ operei proustiene. Dar această inepuizabilitate care implică o transcendență și un recurs la infinit nu este ea oare un „exis“ în chiar momentul însuși în care o sesizăm asupra obiectului ? Esența, în sfârșit, este în mod radical separată *(coupée*) de aparența individuală care o manifestă, pentru că ea este din principiu: ceea ce trebuie să poată fi manifestat printr-o serie infinită de manifestări individuale.

Înlocuind astfel o diversitate de opoziții printr-un dualism unic care le fundează pe toate, am câștigat sau am pierdut ? Vom vedea în curând. Pentru moment, prima consecință a „teoriei fenomenului“ este că apariția nu trimite la ființă ca fenomenul kantian la noumen. Deoarece nu există nimic în spatele ei și ea nu se indică decât pe sine (și seria totală a aparițiilor sale), ea nu ar putea fi susținută (*supportée*) de o altă ființă decât a sa proprie, ea nu ar putea fi pelicula subțire de neant care separa ființa-subiect de ființa-absolută. Dacă esența aparției este ceva ce „apare“ (un „*paraître*“) care nu se mai opune nici unei *ființe*, există o problemă legitimă a *ființei acestui ceva ce apare*. Aceasta este problema de care ne vom ocupa aici și care va fi punctul de plecare a cercetărilor noastre asupra ființei și neantului.

II. Fenomenul ființei și ființa fenomenului

Apariția nu este susținută prin nici un existent diferit de ea: ea își are *ființa* sa proprie. Prima ființă pe care o întâlnim în cercetările noastre ontologice este deci ființa aparției. Este ea însăși o apariție ? La început, pare că da. Fenomenul este ceea ce se manifestă și ființa se manifestă tuturora într-un mod oarecare, deoarece noi putem să vorbim despre ea și avem o anumită comprehensiune a ei. Astfel, trebuie să existe un *fenomen al ființei*, o apariție a ființei, descriptibilă ca atare. Ființa ne va fi dezvăluită printr-un oarecare mijloc de acces imediat, plictiseala, greața etc., și ontologia va fi descrierea fenomenului ființei așa cum se manifestă el, adică fără intermediar. Totuși, se cuvine să punem oricărei ontologii o întrebare prealabilă: fenomenul ființei astfel atins este el identic cu ființa fenomenelor, adică: ființa care mi se dezvăluie, care îmi *apare*, este cu aceeași natură ca și ființa existenților care îmi apar ? Se pare că aici nu există nici o dificultate: Husserl a arătat cum o reducție eidetică este mereu posibilă, adică a arătat cum se poate întotdeauna depăși fenomenul concret spre esența sa; și pentru Heidegger „realitatea umană“ este ontico-ontologică, adică ea poate întotdeauna să depășească fenomenul spre ființa lui. Dar trecerea de la obiectul singular la esență

este trecerea de la omogen la omogen. Se întâmplă oare la fel cu trecerea de la existent la fenomenul ființei ? A depăși existentul înspre fenomenul ființei înseamnă aceasta a-l depăși spre ființa *sa*, așa cum se depășește roșul particular înspre esența *sa* ? Să cercetăm mai bine.

Într-un obiect singular se pot distinge întotdeauna calități precum culoarea, mirosul etc. Și, plecând de la acestea, se poate întotdeauna fixa o esență pe care ele o implică, așa cum semnul implică semnificația. Ansamblul „obiect-esență" constituie un tot organizat: esența nu este *în* obiect, ea este sensul obiectului, rațiunea seriei aparițiilor care îl dezvăluie. Dar ființa nu este nici o calitate a obiectului sesizabilă printre celelalte, nici un sens al obiectului. Obiectul nu trimite la ființă ca la o semnificație; ar fi imposibil, de exemplu, de a defini ființa ca o *prezență* – deoarece *absența* dezvăluie, de asemenea, ființa, deoarece a nu fi (încă) *aici* înseamnă totuși a fi[1] . Obiectul nu *posedă* ființa, iar existența sa nu este o participare la ființă și nici un alt gen de relație. El *este*, aceasta este singura manieră de a defini modul său de a fi; căci obiectul nu maschează ființa, dar nici n-o dezvăluie: nu o maschează, căci ar fi zadarnic a încerca să îndepărtezi anumite calități ale existentului pentru a găsi ființa în spatele lor, ființa fiind ființa tuturora în mod egal – el nu o dezvăluie, căci ar fi zadarnic să te adresezi obiectului pentru a aprehenda ființa sa. Existentul este fenomen, adică se desemnează pe sine ca ansamblu organizat de calități. Pe sine și nu ființa sa. Ființa este doar condiția oricărei dezvăluiri: ea este ființa-pentru-a-dezvălui (*être-pour-dévoiler*) și nu ființa dezvăluită. Ce semnifică deci această depășire spre ontologic de care vorbește Heidegger ? În mod sigur, eu pot depăși această masă sau acest scaun spre ființa lor și pot pune chestiunea ființei mesei sau a ființei scaunului. Dar, în aceasta clipă, eu îmi întorc ochii de la masă-fenomen pentru a fixa ființa-fenomen, care nu mai este condiția oricărei dezvăluiri – dar care este ea însăși un dezvăluit, o apariție și care, ca atare, are la rândul său nevoie de o ființă pe fundamentul căreia să se poată dezvălui.

Dacă ființa fenomenelor nu se preschimbă într-un fenomen al ființei și dacă totuși nu putem *spune* nimic despre ființă decât consultând acest fenomen al ființei, raportul exact care unește fenomenul ființei cu ființa fenomenului trebuie să fie stabilit înainte de toate. Vom face acest lucru mai ușor dacă vom considera că ansamblul remarcilor precedente a fost inspirat în mod direct de către intuiția revelatorie a fenomenului ființei. Considerând *ființa nu* drept condiție a dezvăluirii, ci doar ca apariție ce poate fi fixată în concepte, am înțeles de la bun început că numai cunoașterea nu ar putea ea singură să dea rațiunea ființei, adică faptul că ființa fenomenului nu ar putea să se reducă la fenomenul ființei. Într-un cuvânt, fenomenul ființei este „ontologic" în sensul în care numim *ontologică* dovada Sfântului Anselm și a lui Descartes. El este un apel al ființei; el pretinde, în

[1] „Puisque ne pas être *là*, c'est encore être."

calitate de fenomen, un fundament, care să fie transfenomenal. Fenomenul existenței pretinde transfenomenalitatea ființei. Aceasta nu înseamnă că ființa se găsește ascunsă în spatele fenomenelor (am văzut că fenomenul nu poate să mascheze ființa), nici că fenomenul este o aparență care trimite la o ființă distinctă (numai *în calitate de aparență*, fenomenul este, adică el se indică pe fundamentul ființei). Ceea ce este implicat în considerațiile care preced este că ființa fenomenului, deși coextensivă fenomenului, trebuie să scape condiției fenomenale – care este aceea de a nu exista decât în măsura în care se revelează – și că, în consecință, ea depășește și fundează cunoașterea pe care o căpătăm despre ea.

III. Cogito-ul pre-reflexiv și ființa lui *percipere*

Am putea fi tentați să răspundem că dificultățile menționate mai sus țin toate de o anumită concepție asupra ființei, de o manieră de realism ontologic total incompatibil cu însăși noțiunea de *apariție*. Ceea ce măsoară ființa apariției este faptul că ea *apare*. Și, deoarece am mărginit realitatea la fenomen, putem spune despre fenomen că el *este* așa cum *apare*. De ce să nu împingem ideea până la capăt și să spunem că ființa apariției este propria sa apariție ? Ceea ce este un mod de a alege cuvinte noi pentru a îmbrăca vechiul *esse est percipi* a lui Berkeley. Și aceasta este într-adevăr ceea ce va face un Husserl, când, după ce a efectuat reducția fenomenologică, va trata noema drept ireală și va declara că *esse*-ul ei este un *percipi*.

Nu s-ar părea că celebra formulă a lui Berkeley ar putea să ne satisfacă. Aceasta pentru două rațiuni esențiale, ținând una de natura lui *percipi*, cealaltă de cea a lui *percipere*.

Natura lui „percipere": Dacă orice metafizică, într-adevăr, presupune o teorie a cunoașterii, tot la fel de adevărat este și că orice teorie a cunoașterii presupune o metafizică. Aceasta înseamnă, între alte lucruri, că un idealism preocupat să reducă ființa la cunoașterea pe care o capătă despre ea ar trebui, mai înainte, să asigure într-o oarecare manieră ființa cunoașterii. Dacă începe, din contră, prin a o stipula pe aceasta[1] ca un dat, fără să se preocupe de a-i fundamenta ființa, și dacă afirmă apoi *esse est percipi*, totalitatea „percepție-perceput", în lipsa faptului de a fi susținută de ființă solidă, se prăbușește în neant. Astfel, ființa cunoașterii nu poate fi măsurată de către cunoaștere; ea scapă lui *percipi*[2]. Astfel,

[1] Cunoșterea [V.V.].

[2] E de la sine înțeles că orice tentativă de a înlocui *percipere* printr-o altă *atitudine* a realității umane va rămâne la fel de lipsită de sorți de izbândă. Chiar dacă am admite că ființa se revelează omului prin ceea ce el „face" (*dans le „faire")*, și tot ar trebui să consemnăm ființa făptuirii în afara acțiunii (*assurer l'être du faire en dehors de l'action*) (J.-P. Sartre).

ființa-fundament a lui *percipere* și a lui *percipi* trebuie să scape ea însăși lui *percipi*: ea trebuie să fie transfenomenală. Revenim la punctul nostru de plecare. Totodată, să admitem că *percipi*-ul trimite la o ființă care scapă legilor apariției, dar susținând în continuare că această ființă transfenomenală este ființa subiectului. Astfel, *percipi*-ul ar trimite la *percipiens* – cunoscutul la cunoaștere și aceasta la ființa cunoscătoare în măsura în care ea *este*, nu în măsura în care este cunoscută, adică la conștiință. Este ceea ce a înțeles Husserl: căci dacă *noema* este pentru el un corelativ ireal al *noesei*, a cărei lege ontologică este *percipi*-ul, *noesa*, din contră, îi apare ca *realitate* a cărei caracteristică principală este de a se oferi reflecției care o *cunoaște*, ca „fiind prezentă aici dinainte". Căci legea de a fi a subiectului cunoscător este de *a fi conștient*. Conștiința nu este un mod particular de cunoaștere, numit simț intern sau cunoaștere de sine, ci dimensiunea subiectului de a fi transfenomenal.

Să încercăm să înțelegem mai bine această dimensiune a ființei. Spuneam că conștiința este ființa cunoscătoare în măsura în care ea[1] *este*, și nu în măsura în care aceasta[2] este cunoscută. Aceasta semnifică faptul că trebuie să abandonăm primatul cunoașterii, dacă vrem să fundăm această cunoaștere însăși. Și, fără îndoială, conștiința poate să cunoască și să se cunoască. Dar ea este, în ea însăși, altceva decât o cunoaștere întoarsă spre sine.

Orice conștiință, Husserl a arătat-o, este conștiința *a* ceva. Aceasta înseamnă că nu există conștiință care să nu fie punere (*position*) a unui obiect transcendent sau, dacă se preferă, că o conștiință nu are „conținut". Trebuie să renunțăm la aceste „dat"-uri neutre care ar putea, în funcție de sistemul de referință ales, să se constituie în „lume" sau în „psihic". O masă nu este *în* conștiință, chiar cu titlu de reprezentare. O masă este *în* spațiu, lângă fereastră etc. Existența mesei, într-adevăr, este un centru de opacitate pentru conștiință; ar trebui un proces infinit pentru a inventaria întregul conținut al unui lucru. A introduce această opacitate în conștiință înseamnă a amâna la infinit inventarul pe care ea și-l poate face singură, înseamnă a face din conștiință un lucru și a refuza *cogito*-ul. Primul demers al unei filosofii trebuie deci să fie de a expulza lucrurile din conștiință și pentru a restabili adevăratul raport al acesteia cu lumea, și anume că conștiința este conștiință pozițională *a* lumii. Orice conștiință este pozițională prin aceea că ea se transcende pentru a atinge un obiect, și ea se epuizează în această punere însăși: tot ceea ce este *intenție* în conștiința mea actuală este îndreptat spre afară, spre masă; în toate activitățile mele, judicative sau practice, toată afectivitatea mea prezentă

[1] Ființa cunoscătoare [V.V.].
[2] Ființa cunoscătoare [V.V.].

se transcende, vizează masa și se absoarbe în ea. Nu orice conștiință este cunoaștere (există conștiințe afective, de exemplu), dar orice conștiință cunoscătoare nu poate fi cunoaștere decât a propriului său obiect.

Totuși, condiția necesară și suficientă pentru ca o conștiință cunoscătoare să fie cunoaștere *a* obiectului său este ca ea sa fie conștiință de sine ca fiind această cunoaștere. Este o condiție necesară: dacă conștiința mea n-ar fi conștiința de a fi conștiință despre masă, ea ar fi deci conștiință despre această masă fără a avea conștiința de a fi sau, dacă vreți, o conștiință care s-ar ignora pe sine, o conștiință inconștientă, ceea ce-i absurd. Este o condiție suficientă: este suficient ca eu să am conștiința de a avea conștiință de această masă pentru ca eu să am cu adevărat conștiință despre ea. Aceasta nu este suficient, desigur, pentru a-mi permite să afirm că această masă există *în sine* – ci doar că ea există *pentru mine*.

Ce ar fi această conștiință a conștiinței ? Suportăm într-o asemenea măsură iluzia primatului cunoașterii, că suntem imediat gata să facem din conștiința conștiinței o *idea ideae* în maniera lui Spinoza, adică o cunoaștere a cunoașterii. Alain, trebuind să exprime această evidență: „a ști înseamnă a avea conștiința faptului de a ști", o traduce în acești termeni: „a ști înseamnă a ști că știi". Astfel, vom fi definit *reflecția* sau conștiința pozițională a conștiinței sau mai exact *cunoașterea conștiinței*. Ar fi o conștiință completă și îndreptată spre ceva care nu este ea, adică spre conștiința reflectată. Ea s-ar transcende deci și, precum conștiința pozițională *a* lumii, s-ar epuiza în aceea de a viza obiectul său. Numai că acest obiect ar fi el însuși o conștiință.

S-ar părea că nu putem accepta această interpretare a conștiinței conștiinței. Reducția conștiinței la cunoaștere implică, într-adevăr, faptul că se introduce în conștiință dualitatea subiect-obiect, care este tipică cunoașterii. Dar, dacă acceptăm legea cuplului cunoscător-cunoscut, al treilea termen va fi necesar pentru ca și cunoscătorul să devină la rândul său cunoscut; noi însă vom fi puși în fața acestei dileme: sau ne oprim la un termen oarecare al seriei (cunoscut-cunoscător, cunoscut-cunoscător-cunoscut al cunoscătorului etc.), iar atunci, totalitatea fenomenului este aceea care cade în necunoscut, adică ne lovim întotdeauna de o reflecție nonconștientă de sine și termen ultim; – sau afirmăm necesitatea unei regresiuni la infinit (*idea ideae ideae* etc.), ceea ce este absurd. Astfel, necesitatea de a funda ontologic cunoașterea s-ar dubla aici cu o necesitate nouă: aceea de a funda epistemologic. Nu-i așa că nu trebuie să se introducă legea cuplului în conștiință ? Conștiința de sine nu este un cuplu. Trebuie, dacă vrem să evităm regresia la infinit, ca ea să fie un raport imediat și necognitiv de sine cu sine. (...)

V. Dovada ontologică

Nu dăm ființei ce este al ei: credem că ne-am dispensat de a acorda transfenomenalitate ființei fenomenului, pentru că am descoperit transfenomenalitatea ființei conștiinței. Vom vedea, dimpotrivă, că această transfenomenalitate însăși o pretinde pe cea a ființei fenomenului. Există o „dovadă ontologică" de dedus nu din *cogito*-ul reflexiv, ci din ființa *prereflexivă* a lui *percipiens*. Este ceea ce vom încerca să expunem în cele ce urmează.

Orice conștiință este conștiința *a* ceva. Această definiție a conștiinței poate fi luată în două sensuri distincte: sau înțelegem prin aceasta că o conștiință este constitutivă ființei obiectului său; sau aceasta semnifică că, în natura sa cea mai profundă, conștiința este raportare la o ființă transcendentă. Dar prima accepție a formulei se distruge de la sine: a fi conștiință *a* unui lucru înseamnă a fi în fața unei prezențe concrete și pline care *nu este* conștiința. Fără îndoială, putem avea conștiința unei absențe. Dar această absență arată cu necesitate un fond de prezență. Or, după cum am văzut, conștiința este o subiectivitate reală și impresia este o plenitudine subiectivă. Dar această subiectivitate nu ar putea ieși din sine pentru a pune un obiect transcendent, conferindu-i plenitudinea impresională. Deci, dacă vrem cu orice preț ca ființa fenomenului să depindă de conștiință, trebuie ca obiectul să se distingă de conștiință nu prin *prezența* sa, ci prin *absența* sa, nu prin plenitudinea sa, ci prin neantul său. Dacă ființa aparține conștiinței, obiectul nu este conștiință nu în măsura în care el este o altă ființă, ci în aceea în care el este o ne-ființă. Este recursul la infinit, despre care vorbeam în prima secțiune a acestei lucrări. Pentru Husserl, de exemplu, animarea nucleului hyletic doar prin intențiile care pot să-și găsească realizarea *(Erfüllung)*[1] în această *hylé* n-ar putea fi suficientă pentru a ne face să ieșim din subiectivitatea noastră. Intențiile cu adevărat obiectivante sunt intențiile goale, cele care vizează dincolo de apariția prezentă și subiectivă totalitatea infinită a seriei aparițiilor. Să înțelegem, de altfel, că ele le vizează în măsura în care acestea nu pot fi niciodată date toate deodată. Este imposibilitatea de principiu pentru termenii în număr infinit ai seriei de a exista în același timp în fața conștiinței, concomitent cu absența reală a tuturor acestor termeni, în afară de unul, care este fundamentul obiectivității. Prezente, aceste impresii – să fi fost în număr infinit – s-ar dizolva în subiectiv, absența lor fiind cea care le conferă ființa obiectivă. Astfel, ființa obiectului, este o pură ne-ființă. Ea se definește ca o *lipsă*. Este ceea ce ne scapă, ceea ce, din principiu, nu va fi niciodată dat, ceea ce se oferă prin profiluri fugitive și succesive. Dar cum ne-ființa poate fi fundamentul ființei ? Cum subiectivul absent și *așteptat*

[1] *Erfüllung*: „realizare" sau „umplere" a intenției [V.V.].

devine prin aceasta obiectiv ? Că o mare bucurie pe care o sper, că o durere de care mi-e teamă dobândesc astfel o anumită transcendenţă, sunt de acord. Dar această transcendenţă în imanenţă nu ne scoate din subiectiv. Este adevărat că lucrurile se oferă prin profiluri – adică pur şi simplu prin apariţii. Şi este adevărat că fiecare apariţie trimite la alte apariţii. Dar fiecare dintre ele este deja în sine complet singură o *fiinţă transcendentă*, nu o materie impresională subiectivă – o *plenitudine de a fi*, nu o lipsă – *o prezenţă*, nu o absenţă. În zadar vom încerca o scamatorie, fundând *realitatea* obiectului pe plenitudinea subiectivă impresională şi *obiectivitatea* sa pe ne-fiinţă: niciodată obiectivul nu va ieşi din subiectiv, nici transcendentul din imanenţă, nici fiinţa din ne-fiinţă. Dar, se va spune, Husserl defineşte precis conştiinţa ca o transcendenţă. Într-adevăr: aceasta este ceea ce presupune el; şi aceasta este descoperirea sa esenţială. Dar din momentul în care el face din *noemă* un ireal, corelativ *noesei*, şi a cărei *esse* este un *percipi*, el este totalmente infidel principiului său.

Conştiinţa este conştiinţă *a* ceva: aceasta semnifică faptul că transcendenţa este structură constitutivă a conştiinţei; adică conştiinţa se naşte *îndreptată spre* o fiinţă care nu este ea. Este ceea ce numim dovada ontologică. Se va răspunde, fără îndoială, că exigenţa conştiinţei nu dovedeşte că această exigenţă trebuie să fie satisfăcută. Dar această obiecţie nu ar avea valoare împotriva unei analize a ceea ce Husserl numeşte intenţionalitate şi căreia el i-a ignorat caracterul esenţial. A spune că o conştiinţă este conştiinţă a ceva înseamnă că nu există fiinţă pentru conştiinţă în afara acestei obligaţii precise de a fi intuiţie revelantă a ceva, adică a unei fiinţe transcendente. Nu numai subiectivitatea pură eşuează în a se transcende pentru a pune obiectivul, dacă ea este dată înainte, dar chiar şi o subiectivitate „pură“ s-ar risipi. Ceea ce se poate numi în mod propriu subiectivitate este conştiinţa conştiinţei (*la conscience (de) conscience*). Dar trebuie ca această conştiinţă (de a fi) conştiinţă să se afirme într-un mod oarecare şi ea nu se poate afirma decât ca intuiţie revelantă, altfel ea nu este nimic. Or, o intuiţie revelantă implică un revelat. Subiectivitatea absolută nu poate să se constituie decât în faţa unui revelat, imanenţa nu se poate defini decât în sesizarea unui transcendent. Se va crede că se regăseşte aici un fel de ecou al respingerii kantiene a idealismului problematic. Dar trebuie să ne gândim mai curând la Descartes. Ne aflăm aici pe planul fiinţei, nu al cunoaşterii; nu-i vorba de a arăta că fenomenele simţului intern implică existenţa fenomenelor obiective şi spaţiale, ci de faptul că orice conştiinţă implică în fiinţa sa o fiinţă non-conştientă şi transfenomenală. În particular, nu ar servi la nimic să răspundem că, într-adevăr, subiectivitatea implică obiectivitatea şi că ea se constituie ea însăşi constituind obiectivul[1] : am văzut că subiectivitatea este neputincioasă în a constitui obiectivul. A spune că o conştiinţă este conştiinţa *a* ceva înseamnă a

[1] În sensul de ceea ce este obiectiv, de obiectivitate [V.V.].

spune că ea trebuie să se producă în forma revelație-revelată a unei ființe care nu este ea și care se arată ca existând deja când ea o revelă.

Astfel, am plecat de la pura aparență și am ajuns în plină ființă. Conștiința este o ființă a cărei existență pune esența și invers, ea este conștiință a unei ființe a cărei esență implică existența, adică a cărei aparență reclamă faptul *de a fi*. Ființa este pretutindeni. Desigur, am putea să aplicăm conștiinței definiția pe care Heidegger o rezervă *Dasein*-ului și să spunem că ea este o ființă pentru care se pune problema ființei sale în (însăși) ființa sa, dar ar trebui să o completăm și să o formulăm cam astfel: *conștiința este o ființă pentru care se pune problema ființei sale în însăși ființa sa în măsura în care această ființă implică o ființă, alta decât ea însăși*.

Este de la sine înțeles că această ființă nu este alta decât ființa transfenomenală a fenomenelor și nu o ființă noumenală care s-ar ascunde în spatele lor. Aceasta este ființa acestei mese, acestui pachet de țigări, a lămpii, mai general, ființa lumii care este implicată de către conștiință. Ea pretinde pur și simplu ca ființa a ceea ce *apare* să nu existe *numai* în măsura în care apare. Ființa transfenomenală a ceea ce este *pentru conștiință* este ea însăși *în sine*.

VI. Ființa în sine

Putem în prezent să aducem câteva precizări asupra *fenomenului ființei* pe care l-am cercetat pentru a stabili observațiile precedente. Conștiința este revelație-revelată a existentelor și existentele compar în fața conștiinței pe fundamentul ființei lor. Cu toate acestea, caracteristica ființei unui existent este aceea de a nu se dezvălui *ea însăși*, în persoană, conștiinței; nu putem lipsi un existent de ființa sa, ființa este fundamentul mereu prezent al existentului, ea este peste tot în el și în nici o parte, nu există ființă care să nu fie ființa unei maniere de a fi și pe care să nu o sesizăm prin intermediul manierei de a fi care o manifestă și o voalează în același timp. Cu toate acestea, conștiința poate întotdeauna să depășească existentul, nu înspre ființa sa, ci spre *sensul* (*vers le* ***sens***) acestei ființe. De aceea, o putem numi ontico-ontologică, pentru că o caracteristică fundamentală a transcendenței sale este de a transcende onticul spre ontologie. Sensul ființei existentului, în măsura în care el se dezvăluie conștiinței, este fenomenul de a fi. Acest sens are el însuși o ființă pe fundamentul căreia se manifestă. Din acest punct de vedere, se poate înțelege faimosul argument al scolasticii, conform căruia există un cerc vicios în orice propoziție care privește ființa, deoarece orice judecată asupra ființei implică deja ființa. Dar, de fapt, nu există cerc vicios, căci nu este necesar de a depăși din nou ființa acestui sens înspre sensul său: sensul ființei este valabil pentru ființa oricărui fenomen, inclusiv

ființa sa proprie. Fenomenul ființei nu este ființa, am arătat acest lucru. Dar el indică ființa și o pretinde – deși, la drept vorbind, dovada ontologică pe care am menționat-o mai sus nu e valabilă *în mod special* și nici *în mod unic* pentru el: există *o* dovadă ontologică valabilă pentru orice domeniu al conștiinței. Dar această dovadă este suficientă pentru a justifica toate învățămintele pe care le vom putea trage din fenomenul ființei. Fenomenul ființei, ca orice fenomen prim, este imediat dezvăluit conștiinței. Avem în fiecare clipă ceea ce Heidegger numește o comprehensiune preontologică, adică aceea care nu este însoțită de fixarea în concepte și de elucidare. Este vorba deci pentru noi, acum, de a consulta acest fenomen și de a încerca să fixăm prin acest mijloc sensul ființei. Trebuie să remarcăm, totodată:

1. că această elucidare a sensului ființei nu este valabilă decât pentru ființa fenomenului. Ființa conștiinței fiind în mod radical alta, sensul său va necesita o elucidare particulară plecând de la revelația-revelată a unui alt tip de ființă, ființa-pentru-sine, pe care o vom defini mai târziu și care se opune ființei-în-sine a fenomenului;

2. că elucidarea sensului ființei în sine pe care urmează să o încercăm aici nu ar putea fi decât provizorie. Aspectele ce ne vor fi revelate implică alte semnificații pe care va trebui să le sesizăm și să le fixăm ulterior. În particular, reflecțiile care preced au permis să distingem două regiuni ale ființei absolut tranșante: ființa *cogito*-ului prereflexiv și ființa fenomenului. Dar, deși conceptul ființei are astfel această particularitate de a fi scindat în două regiuni incomunicabile, trebuie totuși să explicăm că aceste două regiuni pot fi plasate sub aceeași rubrică. Aceasta va necesita inspectarea acestor două tipuri de a fi și, evident, nu vom putea cu adevărat să sesizăm sensul unuia sau celuilalt decât atunci când vom putea stabili adevăratele lor raporturi cu noțiunea de ființă în general și relațiile care le unesc. Am stabilit, într-adevăr, prin examinarea conștiinței non-poziționale (de) sine, că ființa fenomenului nu ar putea în nici un caz să *acționeze* asupra conștiinței. Prin aceasta am respins o concepție *realistă* a raporturilor dintre fenomen și conștiință. Dar am arătat, de asemenea, prin examinarea spontaneității lui *cogito*-ului non reflexiv, cum conștiința însăși n-ar putea ieși din subiectivitatea sa, dacă aceasta i-ar fi dată dinainte; și că ea n-ar putea acționa asupra ființei transcendente și nici să înfățișeze fără contradicții elementele de pasivitate necesare pentru a putea constitui, plecând de la ele, o ființă transcendentă: am înlăturat astfel soluția *idealistă a problemei*. Se pare că ne-am închis toate porțile și că ne-am condamnat la a privi ființa transcendentă și conștiința ca două totalități închise și fără

comunicare posibilă. Va trebui să arătăm că problema comportă o altă soluție dincolo de realism și idealism.

Cu toate acestea, există un anumit număr de caracteristici care pot fi fixate imediat pentru că ele reies de la sine, în cea mai mare parte, din ceea ce am spus mai înainte.

Viziunea clară a fenomenului ființei a fost estompată deseori de o prejudecată foarte generală pe care o vom numi creaționism. Cum se presupunea că Dumnezeu dăduse ființă lumii, ființa apărea întotdeauna impregnată de o anumită pasivitate. Dar o creație *ex nihilo* nu poate explica apariția ființei, căci, dacă ființa este concepută într-o subiectivitate, fie ea și divină, ea rămâne un mod de a fi intrasubiectiv. Nu ar putea exista, în această subiectivitate, nici măcar *reprezentarea* unei obiectivități și, în consecință, ea nu ar putea nici măcar să se afecteze de *voința* de a crea a obiectivului. De altminteri, ființa, fie ea pusă spontan în afara subiectivului prin fulguрația de care vorbește Leibniz, nu poate să se afirme ca ființă decât față de și contra creatorului său, altfel ea se dizolvă în el: teoria creației continue, înlăturând din ființă ceea ce germanii numesc *Selbstständigkeit*, o face să se dizolve în subiectivitatea divină. Dacă ființa există în fața lui Dumnezeu, aceasta înseamnă că ea este propriul ei suport, înseamnă că ea nu conservă nici cea mai mică urmă a creației divine. Într-un cuvânt, chiar dacă ar fi fost creată, ființa-în-sine ar fi *inexplicabilă* prin creație, căci ea își reia în posesie ființa dincolo de creație. Aceasta echivalează cu a spune că ființa este increată. Dar nu trebuie să se conchidă de aici că ființa se creează pe sine însăși, ceea ce ar presupune că ea este anterioară sieși. Ființa nu ar putea fi *causa sui* în maniera conștiinței. Ființa este *sine* (*L'être est* ***soi***). Aceasta semnifică faptul că ea nu este nici pasivitate, nici activitate. Și una și cealaltă din aceste două noțiuni sunt *omenești* și desemnează conduite umane sau instrumente ale conduitelor umane. Există activitate când o ființă conștientă dispune de mijloace în vederea unui scop. Și numim pasive obiectele asupra cărora se exercită activitatea noastră, în măsura în care ele nu vizează în mod spontan scopul pentru care le folosim. Într-un cuvânt, omul este activ și mijloacele pe care le folosește sunt numite pasive. Aceste concepte, transferate la absolut, își pierd orice semnificație. În particular, ființa nu este activă: ca să existe un scop și mijloace, ar trebui să existe ființă. Cu atât mai mult ea nu ar putea fi pasivă, căci pentru a fi pasivă ea trebuie să fie. Consistența-în-sine a ființei este dincolo de activ, ca și de pasiv. Ea este în mod egal dincolo de negație ca și de afirmație. Afirmația este întotdeauna afirmație *a* ceva, adică actul afirmativ se distinge de lucrul afirmat. Dar, dacă presupunem o afirmație în care afirmatul umple afirmantul și se confundă cu el, această afirmație nu poate să se afirme, din prea multă plenitudine și prin inerența imediată a noemei la noesă. Aceasta este ființa, dacă o definim, pentru a face ideile mai clare, în raport cu conștiința: ea este noema în noesă, adică inerența în

sine fără cea mai mică distanță. Din acest punct de vedere, nu ar trebui să o mai numim „imanență", căci imanența este cu orice preț *raport* cu sine, cel mai mic recul pe care-l putem pretinde sinelui cu sine. Dar ființa nu este raport cu sine, ea este sine. Ea este o imanență care nu se poate realiza, o afirmație care nu se poate afirma, o activitate care nu poate acționa, pentru că este suprasaturată (*empâté*) de sine însăși. Totul se petrece ca și cum, pentru a elibera afirmarea *de* sine din sânul ființei, trebuie o decomprimare a ființei. Să nu înțelegem, de altfel, că ființa este *o* afirmație de sine nediferențiată: nediferențierea în-sine-lui este dincolo de o infinitate de afirmații de sine, în măsura în care există o infinitate de maniere de a se afirma. Vom rezuma aceste prime rezultate spunând că *ființa este în sine*.

Dar, dacă ființa este în sine, aceasta înseamnă că ea nu trimite în sine ca o conștiință (de) sine: acest *sine* este. El este în măsura în care reflecția perpetuă care constituie sinele se dizolvă într-o identitate. De aceea, ființa este, în fond, dincolo de *sine*, iar prima noastră formulare nu poate fi decât o aproximație datorată necesităților de limbaj. În fapt, ființa este opacă sieși, tocmai pentru că ea este plină de sine-însăși. Este ceea ce vom exprima mai bine spunând că *ființa este ceea ce ea este*. Această formulare, în aparență, este strict analitică. În fapt, ea este departe de a se reduce la principiul identității, în măsura în care acesta este principiul necondiționat al oricăror judecăți analitice. Mai întâi, ea desemnează o regiune singulară a ființei: aceea a *ființei în sine*. Vom vedea că ființa lui *pentru sine* se definește, din contra, ca fiind ceea ce nu este și nefiind ceea ce este. Este vorba aici de un principiu regional și, ca atare, sintetic. De altfel, trebuie să opunem această formulare, anume, ființa în sine *este* ceea ce este, aceleia care desemnează ființa conștiinței: aceasta, într-adevăr, vom vedea, *trebuie să fie* ceea ce este. Aceasta ne informează despre accepția specială pe care trebuie să i-o dăm lui „este" din fraza: ființa *este* ceea ce este. Din moment ce există ființe care trebuie să fie ceea ce sunt, faptul de a fi ceea ce *este* nu este nicidecum o caracteristică pur axiomatică: el este un principiu contingent al ființei în sine. În acest sens, principiul identității, principiu al judecăților analitice, este, de asemenea, un principiu regional sintetic al ființei. El desemnează opacitatea ființei-în-sine. Această opacitate nu ține de *poziția* noastră în raport cu în-sinele, în sensul în care am fi obligați să-l *înțelegem* și să-l *observăm*, pentru că noi suntem „în afară". Ființa-în-sine nu are deloc un *înăuntru* care s-ar opune unui *în afară* și care ar fi analog unei judecăți, unei legi, unei conștiințe de sine. Ființa în sine nu are vreun secret: ea este *masivă*. Într-un sens putem să o desemnăm ca o sinteză. Dar aceasta este cea mai indisolubilă din toate: sinteza sinelui cu sine. Rezultă de aici în mod evident că ființa este izolată în ființa ei și că nu întreține nici un raport cu ceea ce nu este ea. Trecerile, devenirile, tot ceea ce permite a spune că ființa nu este încă ceea ce va fi și că este deja ceea ce nu este, toate

acestea îi sunt refuzate din principiu. Căci ființa este ființă a devenirii și din acest fapt ea este dincolo de devenire. Ea este ceea ce este, aceasta însemnând că, prin ea însăși, ea n-ar putea nici măcar să nu fie ceea ce nu este; am văzut, într-adevăr, că ea nu conținea nici o negație. Ea este deplină pozitivitate. Ea nu cunoaște deci *alteritatea*: ea nu se pune niciodată ca *altul*, ca o altă ființă: ea nu poate susține nici un raport cu un altul. Ea este ea însăși indefinită și se epuizează în a fi. Din acest punct de vedere, vom vedea mai târziu că ea scapă temporalității. Ea este, și când se distruge nici măcar nu putem spune că ea nu mai este. Sau, cel puțin, aceasta este o conștiință care poate deveni conștientă de sine ca nemaifiind, tocmai pentru că ea este temporală. Dar ea însăși nu există ca o lipsă acolo unde era: deplina pozitivitate a ființei s-a refăcut pe baza distrugerii ei. Ea era și, în prezent, alte ființe sunt: iată totul.

În sfârșit – aceasta va fi a treia caracteristică – ființa-în-sine *este*. Aceasta înseamnă că ființa nu poate fi nici derivată din posibil, nici redusă la necesar. Necesitatea privește legătura propozițiilor ideale și nu pe aceea a existențelor. Un existent fenomenal nu poate niciodată să fie derivat din alt existent, în măsura în care el este existent. Este ceea ce vom numi *contingență* a ființei-în-sine. Dar ființa-în-sine nu poate să fie derivată nici dintr-un posibil. Posibilul este o structură a lui *pentru-sine*, adică aparține altei regiuni a ființei. Ființa-în-sine nu este niciodată nici posibilă, nici imposibilă, ea *este*. Este ceea ce conștiința va exprima – în termeni antropomorfici – spunând că ea este *în exces* (*de trop*), adică faptul că ea[1] nu poate efectiv să o derive din *nimic*, nici din altă ființă, nici dintr-un posibil, nici dintr-o lege necesară. Increată, fără rațiune de a fi, fără raport cu nici o altă ființă, ființa-în-sine este în exces pentru eternitate.

Ființa este. Ființa este în sine. Ființa este ceea ce este. Iată cele trei caractere pe care examinarea provizorie a fenomenului ființei ne permite să le atribuim ființei fenomenelor. Pentru moment, ne este imposibil de a împinge mai departe investigația noastră. Nu examinarea în-sine-lui – care nu este niciodată decât ceea ce este – ne va permite să stabilim și să explicăm relațiile sale cu pentru-sine-le. Astfel, am plecat de la „aparițiile“ și am fost conduși în mod progresiv să stabilim două tipuri de ființă: în-sine-le și pentru-sine-le, despre care nu avem încă decât informații superficiale și incomplete. O mulțime de întrebări rămân fără răspuns: care este *sensul* profund al acestor două tipuri de ființă ? Pentru ce rațiuni aparțin și unul și celălalt *ființei* în general ? Care este sensul ființei, în măsura în care cuprinde în el aceste două regiuni de a fi radical distincte ? Dacă idealismul și realismul eșuează și unul și celălalt în a explica raporturile care unesc de fapt aceste regiuni de drept incomunicabile, ce altă soluție se va da acestei probleme ? Și cum poate ființa fenomenului să fie transfenomenală ?

[1] Conștiința [V.V.].

HANS-GEORG GADAMER

ADEVĂR ŞI METODĂ

– fragmente –

Principiile unei hermeneutici filosofice:

Introducere[1]

Cercetările următoare tratează problematica hermeneuticii. *Fenomenul comprehensiunii*, ca şi interpretarea corectă a ceea ce este înţeles, nu constituie doar o problemă specială ce priveşte metodologia ştiinţelor spiritului. A existat, de asemenea, încă de mult timp o hermeneutică teologică şi o hermeneutică juridică ce nu aveau în prea mare măsură un caracter teoretico-ştiinţific, ci corespundeau comportamentului practic al judecătorului sau predicatorului, atâta timp cât aceştia primiseră o instrucţie ştiinţifică. Astfel, prin originea sa, problema hermeneuticii depăşeşte limitele puse de ideea de metodă, aşa cum o concepe ştiinţa modernă. Comprehensiunea şi interpretarea corectă a textelor nu constituie numai preocuparea ştiinţei, ci ele relevă evident experienţa totală pe care omul o câştigă în lume. Fenomenul hermeneutic nu constituie iniţial o problemă metodologică. Miza nu este aici o metodă de înţelegere care ar subordona textele unei cunoaşteri cu caracter ştiinţific, aşa cum este cazul, de altfel, pentru orice obiect al experienţei. Scopul nu-l constituie în primul rând edificarea unei cunoaşteri ce ar asigura satisfacerea idealului metodologic al ştiinţei. Şi totuşi, aici se vorbeşte tot despre cunoaştere şi adevăr. Comprehensiunea a ceea ce este transmis de trecut nu se limitează la texte; se dobândesc concepţii, se accede la adevăruri. Cu ce tip de cunoaştere şi cu ce fel de adevăr avem aici de a face ?

Dacă se consideră preeminenţa de care se bucură ştiinţa modernă în travaliul filosofic de clarificare şi de justificare a conceptului de cunoaştere şi de adevăr,

---

[1] Trad. de Alexandru Boboc, în vol. *Filosofie contemporană*, Edit. Garamond, Bucureşti, f.a. uşor modificată de V. Vizureanu.

problema noastră pare lipsită de legitimitate. Şi totuşi, de ea nu se poate scăpa, şi asta chiar în interiorul domeniului ştiinţelor. Fenomenul comprehensiunii nu se limitează la integrarea tuturor raporturilor omului cu lumea. Valoarea sa se impune chiar în inima ştiinţei şi rezistă la toate tentativele de a o travesti în metoda ştiinţifică. Studiile următoare fac parte din rezistenţa opusă chiar în interiorul ştiinţei moderne pretenţiei de universalitate a metodologiei ştiinţifice. Ele îşi propun să discearnă, oriunde ea se întâlneşte, experienţa de adevăr care depăşeşte domeniul supus controlului metodologiei ştiinţifice şi să pună problema legitimităţii sale specifice. Astfel, ştiinţele spiritului se întâlnesc cu tipuri de experienţă situate în afara ştiinţelor, cu experienţa filosofică, cu aceea a artei şi cu aceea a istoriei însăşi. Acestea sunt modalităţi de experienţă în care un adevăr nu poate fi verificat prin procedeele metodologice ale ştiinţei.

Filosofia de astăzi are o conştiinţă foarte accentuată a acestei situaţii. Este însă o cu totul altă problemă de a şti în ce măsură pretenţia de adevăr, ridicată de aceste tipuri de experienţă situate în afara ştiinţei, este susceptibilă de legitimitate filosofică. Actualitatea fenomenului hermeneutic constă, după opinia mea, în aceea că doar aprofundarea fenomenului comprehensiunii poate furniza o asemenea legitimitate. Această convingere mi-a fost întărită de ponderea deosebită pe care o are istoria filosofiei în activitatea filosofică contemporană. Confruntată cu transmiterea prin istorie a trecutului filosofiei, comprehensiunea ni se prezintă ca o experienţă de grad superior care permite cu uşurinţă dezvăluirea aparenţei de metodă istorică pe care o îmbracă cercetarea în materie de istoria filosofiei. Una din experienţele elementare ale reflecţiei filosofice o oferă clasicii gândirii filosofice pe care, dacă încercăm să-i înţelegem, înfăţişează o exigenţă de adevăr pe care conştiinţa contemporană nu poate nici să o respingă, nici să o depăşească. Sentimentul naiv pe care oamenii de azi îl au despre propria lor valoare se poate împotrivi faptului că, într-un fel, conştiinţa filosofică admite ca posibilă inferioritatea concepţiilor filosofice actuale în raport cu cele ale unui Platon, Aristotel, Leibniz, Kant sau Hegel. Se consideră, poate, drept o slăbiciune a filosofiei de astăzi faptul că ea trebuie să se îndrepte spre interpretarea şi asimilarea moştenirii sale clasice, făcând dovadă astfel de propria sa slăbiciune. Dar este cu siguranţă o slăbiciune cu mult mai mare cea a filosofiei contemporane de a nu se supune acestei probe, preferând să joace cu toată forţa rolul bufonului. Că prin comprehensiunea textelor acestor mari gânditori se accede la un adevăr inaccesibil pe alte căi, acest lucru trebuie proclamat cu riscul de a contrazice etalonul de cercetare şi progres cu care se măsoară ştiinţa însăşi.

Nu se întâmplă altfel nici cu experienţa artei. Aici, cercetarea ştiinţifică care întreprinsă în aşa-zisele „ştiinţe ale artei", ştie foarte bine de la început că nu poate înlocui experienţa artei, nici să o depăşească. Faptul că într-o operă de artă se realizează experienţa unui adevăr, inaccesibil pe orice altă cale, relevă

semnificația filosofică a artei care se afirmă cu hotărâre în fața oricărui raționament ce ar încerca să o limiteze. Astfel, alături de experiența filosofiei, experiența artei constituie pentru conștiința științifică incitarea cea mai presantă de a-și recunoaște propriile limite.

Cercetările ce urmează încep, de aceea, cu o critică a conștiinței estetice, în intenția de a apăra experiența de adevăr care ne este comunicat prin opera de artă împotriva teoriei estetice ce se lasă limitată prin conceptul de adevăr formulat de știință. Dar aceste cercetări nu se restrâng la justificarea adevărului artei, ci încearcă, mai degrabă, plecând de aici, să dezvolte un concept al cunoașterii și al adevărului care să corespundă cu totalitatea experienței noastre hermeneutice. La fel cum în experiența artei avem de a face cu adevăruri care depășesc fundamental domeniul cunoașterii metodologice, o situație asemănătoare se descoperă în toate științele spiritului în care moștenirea noastră istorică, sub toate formele sale, se constituie ea însăși în obiect de investigație; dar, în același timp, *ea vine să se impună în adevărul ei*. Experiența transmiterii trecutului prin istorie depășește fundamental ceea ce în ea este posibil obiect de investigație. Ea nu este adevărată – sau neadevărată – numai în sensul în care critica istorică are competența să decidă. Ea nu încetează să comunice un adevăr la care contează *participarea*.

Prin urmare, aceste studii își propun să plece de la experiența artei și a tradiției istorice, în scopul de a face să apară fenomenul hermeneutic în întreaga sa întindere. Important este să se discearnă o experiență de adevăr care necesită nu numai o justificare de ordin filosofic, dar care este o formă de activitate filosofică. Hermeneutica desfășurată aici nu este deci o metodologie oarecare a științelor spiritului, ci un efort pentru a înțelege ceea ce sunt într-adevăr aceste științe, dincolo de propria lor conștiință metodologică, și ceea ce le leagă de întreaga noastră experiență a lumii. Dacă noi luăm comprehensiunea ca obiect de meditație, scopul nu este elaborarea unei tehnologii a comprehensiunii, așa cum ar fi vrut să fie vechea hermeneutică de ordin filologic și teologic. Această tehnologie (*Kunstlehre*) nu recunoaște faptul că, în privința adevărului care își face auzită vocea din străfundurile unui trecut transmis nouă, formalismul unui asemenea mod de a proceda se prevalează de o falsă superioritate. Dacă în ceea ce urmează se arată în ce măsură survenirea (*Geschehen*) rămâne să acționeze în orice activitate de *comprehensiune* și cât de puțin conștiința istorică modernă golește de forța lor tradițiile în care suntem situați, nu trebuie să vedem aici pretenția de a formula prescripții cu privire la științe sau la practica vieții, ci un efort pentru a corecta o falsă concepție despre ce ar fi aceste științe.

Cercetările ce urmează gândesc că pot susține o reflecție care riscă să fie amenințată de epoca noastră, atât de subminată de rapiditatea schimbărilor. Ceea ce se transformă reține atenția incomparabil mai puternic decât ceea ce rămâne în vechea lui stare. Este una din legile generale ale vieții noastre spirituale.

Perspectivele care se recomandă a fi cele ale experienței schimbării istorice riscă întotdeauna pentru aceasta să nu fie decât deformări neîntemeiate, deoarece ele nesocotesc prezența ascunsă a ce se perpetuează. Îmi pare că noi trăim într-o perpetuă stare de surescitare a conștiinței noastre istorice. Drept consecință a acestei surescitări și, cum voi încerca să arăt, printr-un dăunător scurt circuit, pentru a replica la această supraevaluare a schimbării istorice, se recurge la ordinea eternă a naturii și se evocă naturalitatea omului, în intenția de a legitima ideea de drept natural. Nu numai faptul că tradiția istorică și ordinea naturală a vieții constituie unitatea lumii în care noi trăim ca oameni, dar maniera în care noi luăm cunoștință unii de alții, aceea a tradițiilor istorice, aceea a datelor naturale ale existenței și lumii noastre, toate acestea formează un adevărat univers hermeneutic, unde noi nu suntem închiși în limite de netrecut, ci la care noi suntem pozitiv deschiși.

O meditație despre ce este adevărul în științele spiritului ar trebui să nu încerce să se reflecte ea însăși în afara tradiției, al cărei caracter obligatoriu l-a recunoscut. Ea trebuie deci să supună propriul său mod de operare imperativului de a nu accede decât până la gradul de transparență asupra propriei condiții istorice care îi este accesibil. Străduindu-se să înțeleagă mai bine universul comprehensiunii, ceea ce nu poate fi făcut cu sprijinul conceptului de cunoaștere propriu științei moderne, devine necesară de asemenea căutarea unei relații noi cu propriile ei concepte. Ea trebuie să aibă în mod clar conștiința faptului că propria sa cunoaștere și propria sa interpretare nu au nimic comun cu o construcție conceptuală derivată din principii prealabile, ci prelungesc o devenire istorică ce provine dintr-un trecut îndepărtat. Cât despre conceptele pe care le folosește, ea nu va putea să și le asume ca și cum ar fi înțelese de la sine, ci va trebui, dimpotrivă, să dobândească ceea ce a fost transmis din conținutul original al semnificației acestor concepte.

Efortul filosofic al epocii noastre se distinge de tradiția clasică a filosofiei prin faptul că nu reprezintă urmarea directă și neîntreruptă a acestei tradiții. În ciuda tuturor legăturilor care o leagă de originea sa istorică, filosofia are astăzi o conștiință vie a distanței istorice care o separă de modelele sale clasice. Această distanță se manifestă mai ales în schimbarea atitudinii sale cu privire la concept. Cât de încărcate de consecințe și cât de radicale au fost transformările suferite de gândirea filosofică a Occidentului, prin latinizarea conceptelor grecești și transferul limbii conceptuale latine în limbile moderne, nașterea conștiinței istorice de-a lungul ultimelor secole marchează o ruptură cu mult mai radicală. De atunci continuitatea tradiției gândirii occidentale nu s-a mai făcut simțită decât fragmentar. Inocența naivă cu care s-au utilizat conceptele tradiției în folosul propriei gândiri a dispărut astăzi. De atunci raportul științei cu aceste concepte a luat un caracter de stranie detașare, comportamentul ei cu privire la ele devenind

fie un fel de preluare erudită, pentru a nu zice arhaizantă, fie un fel de manipulare tehnică ce acomodează conceptele pentru a le face utile. Nici una, nici alta din atitudini nu satisface în realitate experiența hermeneutică. Lumea conceptelor în care se desfășoară activitatea filosofică ne-a înglobat dintotdeauna, în aceeași manieră în care ne-a determinat limba în care noi trăim. De aceea, probitatea gândirii cere conștientizarea acestei incluziuni prealabile. Aceasta reprezintă noul mod de conștiință critică ce trebuie să însoțească întreaga activitate filosofică responsabilă și să facă să compară înaintea tribunalului tradiției istorice de care noi aparținem cu toții, obișnuințele de limbaj și de gândire constituite de individ prin comunicarea sa cu lumea înconjurătoare.

Cercetările care urmează se străduie să satisfacă această exigență, legând cât mai strâns posibil punerea problemelor prin istoria conceptelor cu expunerea concretă a temelor lor. Caracterul scrupulos al descripției fenomenologice din care Husserl a făcut o datorie, amplitudinea orizontului istoric în care Dilthey instituie întreaga activitate filosofică și, mai mult ca orice, conjuncția acestor două demersuri sub impulsul exercitat de decenii de Heidegger constituie măsura la care autorul s-a supus: el speră însă că imperfecțiunea realizării nu umbrește cu nimic exigența gândirii care a dat naștere unei asemenea măsuri.

CHARLES S. PEIRCE

CUM SĂ FACEM IDEILE NOASTRE CLARE ?[1]

– fragmente –

Cine a răsfoit un tratat modern obișnuit de logică își va aminti, fără îndoială, cele două distincții între concepții *clare* și *obscure* și între concepții *distincte* și *confuze*. Acestea stau îngropate în cărți de aproape două secole, neîmbunătățite și nemodificate și sunt considerate în genere de logicieni ca fiind printre pietrele prețioase ale doctrinei lor.

O idee clară este astfel concepută, încât să fie recunoscută ori de câte ori este întâlnită și în așa fel încât nici o alta să nu fie confundată cu ea. Dacă nu corespunde cerințelor clarității, se spune că este obscură.

Aceasta este o terminologie oarecum filosofică; totuși, întrucât defineau claritatea, aș fi dorit ca logicienii să-și fi făcut definiția puțin mai limpede. Să nu greșești niciodată în recunoașterea unei idei și în nici o situație să nu o confuzi cu alta, indiferent în ce formă ascunsă s-ar prezenta ea, aceasta ar însemna, într-adevăr, o forță prodigioasă și o claritate intelectuală rar întâlnită în lumea aceasta. Pe de altă parte, a lua doar la cunoștință ideea pentru a te familiariza cu ea și a nu mai avea nici o ezitare în recunoașterea ei în cazuri obișnuite, cu greu poate merita denumirea de claritate în înțelegere, întrucât, la urma urmelor, ea nu înseamnă mai mult decât un sentiment subiectiv al cunoașterii care poate fi în întregime greșit. Eu consider, totuși, că, atunci când logicienii vorbesc de

---

[1] Charles S. Peirce, *How to make our Ideas Clear ?* în: *American Philosophy in the twentieth century*. A Sourcebook from Pragmatism to Philosophical Analysis, editat de Paul Kwitz, Londra, Mac Milan Company, 1966, p. 62–79. Din *Popular Science Monthly*, vol. XII, 1878, p. 286–302, reeditat în *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartsbourne și Paul Weiss Cambridge Mass: The Belnap Press Harvard University Press, 1934, vol. V, p. 248 – 271. Trad. de N. Frigioiu, în vol. *Filosofia contemporană. Orientări și tendințe*, vol. I, Oficiul de documentare și informare științifică, București, 1983, modificată de V. Vizureanu.

„claritate“, ei nu înțeleg nimic mai mult decât o asemenea familiarizare cu o idee, deoarece ei privesc această calitate doar ca pe un merit neînsemnat, care trebuie susținut de un altul, pe care îl numesc *caracter distinct*.

O idee *distinctă* este definită ca o idee ce nu conține nimic neclar. Acesta este un limbaj tehnic; prin *conținutul* unei idei logicianul înțelege tot ce conține definiția ei. Astfel încât o idee este înțeleasă în mod *distinct*, după părerea lor, atunci când putem da o definiție precisă despre ea, în termeni abstracți. Aici logicienii profesioniști părăsesc tema; eu nu aș fi dorit să-l chinuiesc pe cititor cu ceea ce ei au de spus dacă nu ar fi un exemplu atât de izbitor al modului în care ei au dormitat în decursul unor epoci de activitate intelectuală, asistând impasibili la făurirea gândirii moderne și nevisând deloc să-i aplice învățămintele la îmbunătățirea logicii. Este ușor de demonstrat că doctrina care spune că uzanța familiară și distincția abstractă contribuie la perfecționarea înțelegerii își are locul ei adevărat doar la filosofii care au dispărut demult; este deja timpul acum să se formuleze metoda obținerii unei clarități superioare a gândirii, așa cum vedem și admirăm la gânditorii propriei noastre epoci.

Când Descartes s-a apucat să reconstruiască filosofia, primul său pas a fost să permită (teoretic) scepticismul și să înlăture practica scolasticilor de a se îndrepta spre autoritate ca ultima sursă a adevărului. După ce a făcut acestea, el a căutat o sursă mai naturală a principiilor adevărate și a susținut că ea trebuie găsită în mintea omenească. (...) Conștiința de sine avea să ne furnizeze adevărurile noastre fundamentale și să decidă ce este în acord cu rațiunea. Dar, întrucât, evident, nu toate ideile sunt adevărate, el a ajuns să noteze, ca o primă condiție a infailibilității, că acestea trebuie să fie clare. Distincția între o idee care *pare* clară și una care este în realitate așa nu i-a trecut niciodată în minte. Având încredere în introspecție, așa cum avea, chiar pentru cunoașterea unor lucruri exterioare, de ce să pună sub semnul întrebării mărturia ei în legătură cu conținutul propriilor noastre minți ? Dar presupun că apoi, văzând oameni care păreau clari și siguri când susțineau păreri opuse asupra unor principii fundamentale, a fost îndemnat în continuare să spună că claritatea ideilor nu este suficientă, ci că ele trebuie, de asemenea, să fie distincte, adică să nu aibă nimic neclar. Ceea ce, probabil, voia să spună cu aceasta (pentru că nu s-a explicat el însuși cu precizie) era că ele trebuie să reziste la testul analizei dialectice; nu este suficient ca ele să apară clare numai la început, ci trebuie ca discuția întotdeauna să poată clarifica ulterior aspectele obscure legate de ele.

Aceasta era distincția lui Descartes și vedem că era exact la nivelul filosofiei sale. Ea a fost, într-o oarecare măsură, dezvoltată de Leibniz. Acest mare și unic geniu a fost remarcabil atât pentru ceea ce nu a reușit să înțeleagă, cât și pentru ceea ce a înțeles.

Faptul că un mecanism nu poate acționa perpetuu fără să fie alimentat de o formă de energie era un lucru perfect vizibil pentru el; și, totuși, el nu a înțeles că

maşinăria minţii poate numai transforma cunoaşterea, dar nu-i poate da naştere niciodată dacă nu este hrănită cu faptele observaţiei. Astfel, el nu a înţeles punctul esenţial al filosofiei carteziene care spune că a accepta propoziţii care ne par perfect evidente este un lucru care, fie că este logic sau ilogic, nu putem să nu-l facem. În loc să privească lucrurile în felul acesta, el a căutat să reducă primele principii ale ştiinţei la formule care nu pot fi negate fără autocontrazicere şi se pare că nu-şi dădea seama de marea diferenţă între poziţia sa şi cea a lui Descartes[2]. Astfel, el s-a întors la vechile formalisme ale logicii şi în special definiţiile abstracte au jucat un rol important în filosofia sa. De aceea, este aproape firesc că, observând cum prin metoda lui Descartes exista pericolul de a putea considera că avem o înţelegere clară a unor idei care în realitate sunt foarte obscure, nu i-a venit în minte un alt remediu mai bun decât să ceară o definiţie abstractă pentru fiecare termen important. În consecinţă, adoptând distincţia între noţiuni *clare* şi *distincte*, el a descris cea de a doua calitate drept înţelegere clară a tot ceea ce este conţinut în definiţie, iar de atunci cărţile i-au preluat cuvintele. Nu există pericolul ca această schemă himerică să mai fie vreodată supraapreciată. Nimic nou nu poate fi învăţat din analizele definiţiilor. Totuşi, părerile noastre existente pot fi puse în ordine prin acest proces, iar ordinea este un element esenţial al economiei intelectuale, ca şi a oricărei alteia. Se poate recunoaşte, deci, că literatura filosofică are dreptate atunci când consideră familiarizarea cu o noţiune ca primul pas spre claritatea înţelegerii, iar definirea ei, al doilea pas. Dar, omiţând orice menţiune a vreunei limpezimi mai înalte de gândire, ea oglindeşte pur şi simplu o filosofie care a fost discreditată deja în urmă cu o sută de ani. Acest mult admirat „ornament al logicii" – doctrina clarităţii şi caracterului distinct – poate fi destul de frumos, dar este timpul să expediem la expoziţia de curiozităţi vechea bijuterie şi în locul ei să purtăm ceva mai frumos, adaptat la nevoile moderne. (...)

II.

Principiile prezentate în primul dintre aceste studii au dus, imediat, la o metodă de obţinere a clarităţii în gândire mult mai înaltă decât „distincţia" logicienilor. Am constatat în acele studii că acţiunea de a gândi este stârnită de iritarea dată de îndoială şi că ea încetează când se ajunge la convingere; astfel încât producerea convingerii este singura funcţie a gândirii. Toate aceste cuvinte sunt totuşi prea

[2] Totuşi, el era, mai presus de toate, una dintre minţile care cresc; în timp ce la început era un nominalist extrem ca Hobbes şi s-a ocupat de acel *Ars Magna*, lipsit de sens şi neputincios, al lui Raymundus Lullus, el a îmbrăţişat apoi legea continuităţii şi alte doctrine opuse nominalismului. (...)

tari pentru scopul meu. Este ca și când aș fi descris fenemenele așa cum apar sub un microscop mental. Îndoiala și convingerea, așa cum sunt folosite în mod obișnuit, sunt legate de dezvoltarea unui subiect religios sau de alte teme grave. Dar aici eu le folosesc pentru a exprima începutul oricărei probleme, indiferent cât de neînsemnată sau cât de importantă, și pentru rezolvarea ei. Dacă, de exemplu, aflându-mă în trăsură, îmi scot portofelul și găsesc în el o monedă de 5 cenți și cinci monede de câte un cent, mă hotărăsc în timp ce duc mâna la bani în ce monedă voi plăti cursa. A numi o asemenea problemă îndoială și hotărârea mea – convingere, înseamnă, desigur, a folosi cuvinte foarte nelalocul lor în această situație. A vorbi de o asemenea îndoială ca provocând o iritare ce trebuie potolită, sugerează un temperament care este neliniștit până a friza nebunia. Totuși, analizând problema cu atenție, trebuie să recunoaștem că, dacă există cea mai mică ezitare dacă să plătesc cu moneda de cinci cenți sau cu cele cinci monede de un cent (cum, desigur, se va întâmpla în realitate, în afară de cazul că acționez dintr-o obișnuință căpătată înainte în această privință), deși iritare este un cuvânt prea tare, totuși, există o excitație care provoacă acea slabă activitate mentală necesară pentru a mă hotărî cum să acționez. Cele mai frecvente îndoieli apar în acțiunea noastră din nehotărâre, fie doar și momentană. Uneori nu se întâmplă așa. De exemplu, trebuie să aștept într-o gară, iar ca să-mi treacă timpul citesc reclamele de pe pereți, compar avantajele diferitelor trenuri și diferitelor rute pe care nu o să merg niciodată, închipuindu-mi doar că sunt într-o stare de ezitare, pentru că, practic, sunt doar plictisit de faptul că nimic nu mă tulbură. Ezitarea născocită fie din amuzament, fie cu un scop vag, joacă un rol important în producerea cercetării științifice. Totuși, îndoiala poate să genereze, să stimuleze mintea la o activitate care poate fi slabă sau energică, calmă sau agitată. Imaginile trec repede prin conștiință, una transformându-se mereu în alta, până când, în cele din urmă, când totul s-a sfârșit – aceasta poate fi într-o fracțiune de secundă, într-o oră sau după ani îndelungați – ne trezim hotărâți cum să acționăm în acele condiții care au dat naștere ezitării noastre. Cu alte cuvinte, am ajuns la convingere.

În acest proces observăm două tipuri de elemente ale conștiinței, deosebirea între ele putând fi sugerată cel mai exact prin intermediul unui exemplu. Într-o bucată muzicală există note separate și există melodia. Un singur ton poate fi prelungit timp de o oră sau de o zi și există la fel de perfect în fiecare secundă din acest timp ca și în întreaga perioadă; astfel încât, atât timp cât se aude, poate fi prezent pentru un simț din care tot ce ține de trecut este la fel de absent ca și însuși viitorul. Dar lucrurile stau altfel cu melodia, a cărei interpretare ocupă un anumit timp, iar în segmentele de timp se cântă doar fragmente din melodie. Ea constă dintr-o ordine în succesiunea sunetelor care ajung la ureche în diferite momente; pentru a o percepe trebuie să existe o *continuitate de conștiință* care

ne face prezente evenimentele dintr-o perioadă de timp. Desigur, noi percepem melodia auzind doar note separate; totuși, nu se poate spune că o auzim direct, pentru că auzim doar ceea ce este prezent în momentul respectiv și o succesiune ordonată nu poate exista într-un moment. Aceste două tipuri de obiecte, cele de care suntem conștienți *imediat* și cele de care suntem conștienți *mediat* se găsesc și în fiecare conștiință. Unele elemente (senzațiile) sunt prezente complet în fiecare moment, atâta timp cât ele durează, în timp ce altele (ca gândirea) sunt acțiuni care au un început, un mijloc și un sfârșit și care constau dintr-o congruență în succesiunea senzațiilor ce se scurg prin minte. Ele nu pot fi prezente imediat, dar trebuie să acopere unele segmente din trecut sau din viitor. Gândirea este un fir melodic care se desfășoară prin succesiunea senzațiilor noastre.

Putem adăuga că, la fel cum o bucată muzicală poate fi scrisă în părți, fiecare din ele având propria ei melodie, tot astfel diferitele sisteme de relații de succesiune subzistă laolaltă între aceleași senzații. Aceste sisteme diferite se deosebesc prin faptul că au diferite motive, idei sau funcții. Gândirea este doar un asemenea sistem, deoarece unicul ei motiv, unica idee și funcție este de a produce convingere, iar tot ceea ce nu este în conformitate cu acest scop aparține unui alt sistem de relații. Acțiunea de a gândi poate avea incidental și alte rezultate. Poate servi, de exemplu, ca să ne distreze, iar printre diletanți, nu rareori pot fi găsiți unii care au pervertit într-atât gândirea la scopurile plăcerii, încât par jigniți atunci când problemele asupra cărora le place să și-o exercite pot fi în cele din urmă rezolvate; iar o descoperire pozitivă care scoate din arena dezbaterii literare o temă favorită este întâmpinată cu o nemulțumire prost ascunsă. Această predispoziție este o adevărată pervertire a gândirii. Dar esența și sensul gândirii, făcând abstracție de celelalte elemente care o însoțesc, deși pot fi zădărnicite voit, nu pot fi obligat niciodată să se îndrepte spre altceva decât spre producerea convingerii. Gândirea în acțiune are ca singură motivare posibilă a ei atingerea gândirii în repaus; iar tot ceea nu se referă la convingere nu este parte a gândirii în sine.

Și atunci, ce este convingerea ? Este jumătatea de măsură care închide fraza muzicală în simfonia vieții noastre intelectuale. Am văzut că ea are doar trei proprietăți: prima, de a fi ceva de care suntem conștienți; a doua, de a potoli iritarea produsă de îndoială; a treia, de a implica instalarea în natura noastră a unei reguli de acțiune sau, mai concis, a unei deprinderi. Întrucât potolește iritarea produsă de îndoială, care este motivarea gândirii, gândirea se relaxează și se odihnește pe moment, atunci când se atinge convingerea. Dar, întrucât convingerea este o regulă pentru acțiune, a cărei aplicare implică alte îndoieli și altă gândire, ea este în același timp un punct de oprire, dar și un nou punct de plecare pentru gândire. De aceea, mi-am permis să o numesc gândire în repaus, deși gândirea este în esență o acțiune. Deznodământul final al gândirii este exercițiul de voință, iar din acesta gândirea nu mai face parte; dar convingerea

este numai un stadiu al acțiunii mintale, un efect asupra naturii noastre datorat gândirii, care va influența gândirea în viitor.

Esența convingerii este crearea unei obișnuințe, iar diferite convingeri se deosebesc prin diferite moduri de acțiune cărora ele le dau naștere. Dacă convingerile nu diferă în această privință, dacă ele liniștesc aceeași îndoială producând aceeași regulă de acțiune, atunci simplele deosebiri în maniera de a le conștientiza nu le pot face să devină diferite convingeri, tot așa cum a cânta o melodie în chei diferite nu înseamnă a cânta melodii diferite. (...)

Asemenea false deosebiri fac tot atât de mult rău ca și confundarea unor convingeri cu adevărat diferite și sunt printre capcanele de care trebuie să ne ferim mereu, mai ales atunci când suntem pe teren metafizic. O amăgire de acest fel, care apare deseori, este aceea de a confunda senzația produsă de propria noastră neclaritate în gândire cu o caracteristică a obiectului pe care îl gândim. În loc să ne dăm seama că obscuritatea este pur subiectivă, ne închipuim că observăm o calitate a obiectului care este misterioasă în esență; iar dacă concepția noastră ne este prezentată apoi în formă clară, nu o recunoaștem ca fiind aceeași, datorită lipsei sentimentului de neinteligibilitate. Atât timp cât durează această amăgire, ea pune în mod clar o barieră de netrecut în calea gândirii limpezi; deci, este atât în interesul adversarilor gândirii raționale să o perpetueze, cât și în cel al partizanilor acesteia să se ferească de ea.

O altă amăgire de acest fel este să se confunde o simplă deosebire în construcția gramaticală a două cuvinte cu o deosebire între ideile pe care acestea le exprimă. În această epocă, a pedantismului, când mulțimea de scriitori dau o mai mare atenție cuvintelor decât lucrurilor, această eroare este destul de comună. Când am spus mai înainte că gândirea este o *acțiune* și că ea *constă* într-o *relație*, deși o persoană realizează o acțiune și nu o relație, care poate fi doar rezultatul unei acțiuni, totuși, nu era inconsistență în ceea ce am spus, ci doar o lipsă de precizie gramaticală.

Vom fi în perfectă siguranță, în ciuda acestor sofisme, atâta timp cât considerăm că întreaga funcție a gândirii este de a produce deprinderi de acțiune; și că tot ceea ce este legat de gândire, dar nerelevant pentru scopul ei, este un adaos la ea, dar nu face parte din ea. Dacă există o unitate între senzațiile noastre, fără nici o referință la felul în care vom acționa într-o ocazie dată, ca atunci când ascultăm o bucată muzicală, de ce nu numim acest lucru gândire ? Pentru a-i dezvălui semnificația nu trebuie deci decât să determinăm ce deprinderi produce, deoarece ceea ce un lucru înseamnă este numai ce anume deprinderi implică el. Deci, identitatea unei deprinderi depinde de felul în care ea ne poate conduce la acțiune, nu doar în condiții care trebuie să apară probabil, ci și în condiții posibil să apară, indiferent cât de puțin probabile ar putea fi ele. Deoarece deprinderea depinde de *când* și *cum* ne face să acționăm. În ceea ce îl privește pe *când*, fiecare stimulent la acțiune

derivă din percepție; în ceea ce îl privește pe *cum*, fiecare scop al acțiunii trebuie să producă un rezultat palpabil. Astfel, ajungem la ceea ce este tangibil și practic ca rădăcina fiecărei distincții reale a gândirii, indiferent cât de subtilă ar fi ea și nu există nici o distincție de semnificație atât de fină, încât să consiste din altceva decât o posibilă deosebire în practică. (...)

Să abordăm acum obiectul logicii și să analizăm o concepție de interes deosebit pentru aceasta cea a *realității*. Considerând claritatea în sensul ei uzual, nici o idee nu poate fi mai clară decât aceasta (realitatea). Fiecare copil o folosește cu perfectă siguranță, nebănuind niciodată că nu o înțelege. Cât privește claritatea de gradul doi, probabil că ea ar pune în încurcătură majoritatea oamenilor, chiar și pe cei cu o gândire înclinată spre reflecție, în încercarea de a da o definiție abstractă a realului. Și totuși, se poate, probabil, ajunge la o asemenea definiție, analizându-se aspecte diferite ale realității și opusul acesteia, ficțiunea. O născocire este produsul imaginației cuiva; ea are astfel de caracteristici pe care i le imprimă gândirea persoanei respective. Faptul că aceste caracteristici sunt independente de felul în care gândesc eu sau altul face ca o realitate să fie una exterioară. Există totuși fenomene în propria noastră minte, dependente de gândirea noastră, care în același timp sunt și ele reale în sensul că le gândim cu adevărat. Dar, deși caracteristicile lor depind de felul cum gândim, ele nu depind de ce credem noi că sunt aceste caracteristici. Astfel, un vis are o existență reală ca fenomen mental dacă cineva l-a visat cu adevărat; faptul că a visat așa și pe dincolo, aceasta nu depinde de ceea ce crede cineva că a fost visat, ci este total independent de orice opinie în această privință. Pe de altă parte, luând în considerație nu faptul de a visa, ci lucrul visat, acesta își menține calitățile pur și simplu în virtutea faptului că el a fost visat ca posedându-le. Astfel, putem defini realul ca acel ceva ale cărui caracteristici sunt independente de ceea ce poate crede cineva că sunt.

Dar, oricât de satisfăcătoare ar fi considerată o asemenea definiție, ar fi o mare greșeală să se presupună că ea face ideea de realitate perfect clară. Să aplicăm atunci și aici regulile noastre. În conformitate cu ele, realitatea, ca oricare altă calitate, constă în efectele speciale, sensibile, pe care le produc lucrurile ce fac parte din ea. Singurul efect pe care îl au lucrurile reale este de a crea convingere, deoarece senzațiile pe care ele le excită intră în conștiență sub formă de convingeri. Întrebarea este, deci, cum se deosebește convingerea adevărată sau convingerea reală de falsa convingere (sau convingerea fictivă). După cum am văzut mai înainte, ideile de adevăr și fals, în dezvoltarea lor deplină, aparțin exclusiv metodei științifice de a statornici opinii. O persoană care alege în mod arbitrar propozițiile pe care le va adopta poate folosi cuvântul adevăr numai pentru a sublinia exprimarea hotărârii sale de a-și respecta alegerea făcută. Desigur, metoda tenacității nu a predominat niciodată în exclusivitate; rațiunea este un lucru prea natural la om ca să se întâmple așa ceva. Dar în literatura Evului Mediu găsim câteva asemenea exemple. (...)

Când filosofia a început să se trezească din somnul ei îndelungat și înainte ca teologia să o domine complet, pare să fi existat obiceiul ca fiecare profesor să ocupe o poziție filosofică pe care o găsea neocupată și care părea a fi puternică, pentru a se fortifica în ea și a se aventura din când în când în lupta cu ceilalți. Astfel, chiar și rarele însemnări care ne-am rămas de la aceste dispute ne permit să recunoaștem o duzină sau chiar mai mult de atât de opinii susținute de diverși profesori la un moment dat cu privire la problema nominalismului și realismului. Citiți partea de început a lucrării *Historia Calamitatum* a lui Abélard, care, cu siguranță, era la fel de filosof ca și oricare dintre contemporanii săi, și observați spiritul de luptă care predomină. Pentru el, adevărul este pur și simplu propria sa fortăreață. Pe când predomina metoda autorității, adevărul nu însemna altceva decât credința catolică. Toate eforturile doctorilor scolastici sunt îndreptate spre armonizarea credinței lor în Aristotel cu credința lor în biserică și putem răsfoi toate cărțile lor de la un capăt la altul fără să găsim un argument care să meargă mai departe de atât. Este demn de semnalat că acolo unde înfloresc alături diferite credințe, renegații sunt priviți cu dispreț chiar de aceia a căror credință ei o adoptă, într-atât ideea de loialitate a înlocuit-o pe cea de căutare a adevărului. De la Descartes încoace, deficiența în conceptul de adevăr a fost mai puțin evidentă. Totuși, uneori, un om de știință este uimit de faptul că filosofii s-au străduit mai puțin să descopere care sunt faptele decât să cerceteze care convingere este mai mult în armonie cu sistemul lor. Este greu să-l convingi pe un adept al metodei *a priori*, prezentându-i fapte; dar arătați-i că o opinie pe care o apără este inconsistentă cu ceea ce a spus în altă parte și va fi capabil să și-o retracteze. Aceste minți nu par să creadă că disputa va înceta vreodată; ei par să creadă că opinia care este naturală pentru un om nu este și pentru altul și că, în consecință, convingerea nu se va statornici niciodată. Mulțumindu-se cu fixarea propriilor lor opinii printr-o metodă care pe un alt om l-ar putea duce la un rezultat diferit, ei își trădează și bruma de concepte pe care o au despre ce este adevărul.

Pe de altă parte, toți adepții științei sunt pe deplin convinși că procedeele de investigare, cu condiția să fie împinse destul de departe, vor da o singură soluție sigură la orice întrebare la care pot fi aplicate. Un om poate cerceta viteza luminii studiind fazele lui Venus și devierile stelelor; un altul, prin pozițiile lui Marte și eclipsele sateliților lui Jupiter; un al treilea, după metoda lui Fizeau; un al patrulea, după cea a lui Foucault; un al cincilea, după mișcările curbelor lui Lissajous; un al șaselea, al șaptelea, al optulea și al noulea pot folosi metode diferite ale comparării măsurătorilor electricității statice și dinamice. La început, ei pot obține rezultate diferite, dar pe măsură ce fiecare își perfecționează metoda și procedeele, rezultatele se vor îndrepta împreună spre o destinație centrală. La fel se întâmplă cu toate cercetările științifice. Minți diferite pot porni adesea de la puncte de vedere antagoniste, dar înaintarea investigației îi duce, cu necesitate în afara dorinței lor,

la una și aceeași concluzie. Această activitate a gândirii prin care suntem duși nu în direcția în care dorim, ci spre un țel dinainte hotărât, este ca o acțiune a destinului. Nici o modificare a punctului de vedere adoptat, nici alegerea altor fapte pentru a fi studiate, nici măcar o înclinare naturală a minții, nu poate ajuta unui om să scape de această opinie predestinată. Această mare lege este întruchipată în conceptul de adevăr și realitate. Opinia care este sortită a fi în final acceptată de toți cei care cercetează este ceea ce înțelegem prin adevăr, iar obiectul reprezentat în această opinie este realul. Acesta este modul în care aș explica realitatea.

Dar se poate spune că acest punct de vedere este direct opus definiției abstracte pe care am dat-o realității, în așa măsură, încât el face caracteristicile realului să depindă de ceea ce, în final, se gândește despre ele. Dar răspunsul la această chestiune este că, pe de o parte, realitatea este independentă, nu în mod necesar de gândire în general, ci doar de ceea ce tu sau eu, sau un număr definit de oameni pot gândi despre ea; și, pe de altă parte, că deși obiectivul opiniei finale depinde de ceea ce este opinia respectivă, totuși, ceea ce este acea opinie nu depinde de ceea ce gândești tu, eu sau oricare om. Perversitatea noastră și a altora poate amâna la infinit stabilirea opiniei; este chiar de conceput că poate determina ca o propoziție arbitrară să fie universal acceptată atât timp cât durează rasa umană. Dar chiar și acest lucru nu ar schimba natura convingerii care singură poate fi rezultatul investigației duse suficient de departe; iar dacă, după dispariția rasei noastre, va apărea o alta cu facultăți și dispoziții spre investigație, ea va ajunge în cele din urmă tot la acea opinie adevărată. „Adevărul doborât la pământ se va ridica din nou“, iar opinia ce va rezulta în cele din urmă din investigație nu depinde de felul în care cineva gândește de fapt. Dar realitatea a ceea ce este real depinde de faptul real că investigația este destinată să ducă, în cele din urmă, dacă este continuată destul de îndelungat, la o convingere în privința acesteia. (...)

Mi se pare că am ajuns, prin aplicarea regulei noastre, la o înțelegere atât de clară a ceea ce înseamnă realitatea și a faptului pe care se bazează ideea, încât poate nu ar fi o pretenție chiar atât de nelalocul ei dacă am oferi o teorie metafizică a existenței care să fie universal acceptată printre cei ce folosesc metode științifice ale fixării convingerilor. Totuși, deoarece metafizica este o tematică mai curând curioasă decât folositoare, a cărei cunoaștere, ca și cea a unei stânci submarine, servește în principal ca să ne putem feri de ea, nu-l voi mai plictisi pe cititor în acest moment și cu o ontologie. (...)

Până aici nu am trecut pragul logicii științifice. Este, desigur, important să știm cum să ne facem ideile clare, dar ele pot fi clare fără a fi însă și adevărate. Cum să facem să fie adevărate trebuie să studiem mai departe. Cum să dăm naștere acelor idei vitale și creatoare care se multiplică în mii de forme și se difuzează pretutindeni, făcând să înainteze civilizația și demnitatea omului, este o artă care nu a fost încă redusă la reguli, dar pentru al căror secret istoria științelor ne oferă unele sugestii.

WILLIAM JAMES

CE ÎNSEAMNĂ PRAGMATISMUL ?[1]

– fragmente –

(...) Metoda pragmatică este în primul rând o metodă de rezolvare a disputelor metafizice care altfel ar putea fi interminabile. Lumea este una singură sau sunt mai multe ? – supusă soartei sau liberă ? – materială sau spirituală ? Iată concepţii care pot fi sau nu valabile despre lume; iar disputele cu privire la asemenea noţiuni sunt nesfârşite. Metoda pragmatică în asemenea cazuri constă în a încerca să interpreteze fiecare noţiune, reliefându-i consecinţele practice respective. Ce deosebire va implica, practic, pentru cineva dacă o noţiune şi nu cealaltă ar fi cea adevărată ? Dacă nu poate fi schiţată nici o deosebire practică, atunci alternativele înseamnă, practic, acelaşi lucru şi, deci, orice dispută este inutilă. Ori de câte ori o dispută este serioasă, trebuie să fim în stare să arătăm o oarecare deosebire practică ce trebuie să decurgă din faptul că o parte sau alta este adevărată.

O privire aruncată asupra istoriei doctrinei vă va arăta mai bine ce înseamnă pragmatismul. Termenul derivă din cuvântul grecesc *pragma*, care înseamnă acţiune, de unde vin cuvintele noastre „practică“ şi „practic“. El a fost introdus în filosofie pentru prima dată de Charles Pierce în 1878. Într-un studiu intitulat: *How Make Our Ideas Clear* ? (Cum să facem ideile noastre clare), publicat în „Popular Science Monthly“ din ianuarie acelaşi an, Pierce, după ce a subliniat că convingerile noastre sunt adevărate reguli de acţiune, a spus că, pentru a dezvolta înţelesul unei idei, trebuie să determinăm doar ce comportament este potrivit să adoptăm; acest comportament este pentru noi unica sa semnificaţie. Iar faptul tangibil care se constată la rădăcina tuturor distincţiilor noastre, oricât de subtile ar fi ele, care creează gândirea, este că nici una dintre ele, nici chiar cea mai elaborată şi mai fină, nu poate să constea din altceva decât o posibilă diferenţă în

[1] William James, *What Pragmatism means ?*, în *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*, Random House, New York, 1967, p. 376–390. Trad. de Nicolae Frigioiu, în vol. *Filosofia contemporană. Orientări şi tendinţe*, vol. I, Oficiul de documentare şi informare ştiinţifică, 1983.

consecinţele practice. Pentru a atinge o claritate perfectă în ideile noastre despre obiect, trebuie să luăm în considerare numai efectele posibile de tip practic pe care obiectul le poate implica – la ce senzaţii ne putem aştepta de la el şi ce reacţii trebuie să pregătim. La concepţia despre aceste efecte, fie imediate, fie îndepărtate, se reduce, deci, întreaga noastră concepţie despre obiect, în măsura în care această concepţie are în sine o semnificaţie pozitivă.

Acesta este principiul lui Pierce, principiul pragmatismului. El a rămas total neobservat vreo 20 de ani, până când eu l-am adus din nou la lumină printr-un discurs prezentat la uniunea filosofică a profesorului Howison, la Universitatea din California, şi l-am aplicat în mod special la religie. În acea vreme (1898), părea momentul potrivit ca el să fie acceptat. Cuvântul „pragmatism“ s-a răspândit şi acum apare în paginile revistelor filosofice. Pretutindeni constatăm că se vorbeşte despre „Mişcarea pragmatică“, uneori cu respect, uneori cu insolenţă, rareori cu o înţelegere clară. Este evident că termenul se poate aplica unui număr de tendinţe care până acum au fost lipsite de o denumire generică şi că în acest mod el se va impune. (...)

Este uluitor să vedem cât de multe dispute filosofice apar ca fiind lipsite de orice semnificaţie în momentul în care le supunem acestui test simplu de a le căuta o consecinţă concretă. Nu poate exista vreo deosebire reală într-un loc care să nu producă o deosebire în alt loc. Nu ar putea exista în domeniul adevărului abstract o diferenţă care să nu se exprime printr-o deosebire într-un fapt concret şi în comportamentul determinat de acel fapt, diferenţă impusă cuiva, cumva, undeva, cândva. Întreaga funcţie a filosofiei ar trebui să constea în a descoperi ceea ce ar exista diferit pentru tine, pentru mine, în diferite momente precise ale vieţii noastre, dacă cutare sau cutare formulă despre lume ar fi cea adevărată.

Nu este absolut nimic nou în metoda pragmatică. Socrate era un adept al ei şi o folosea. Aristotel a folosit-o metodic. Locke, Berkeley şi Hume au adus contribuţii importante în cunoaşterea adevărului prin mijloacele ei. Shadworth Hodgson insistă asupra faptului că realităţile sunt numai pentru noi ceea ce noi credem că ele sunt, nimic mai mult. Dar aceşti premergători ai pragmatismului nu l-au folosit decât fragmentar; ei au fost doar prevestitorii lui. Abia în epoca noastră el s-a generalizat, a devenit conştient de misiunea universală care îi incumba, a tins spre un destin de cuceritor. Eu cred în acest destin şi sper că nu îmi va fi imposibil să vă pot insufla în cele din urmă încrederea mea.

Pragmatismul reprezintă o atitudine perfect familiară în filosofie, de mult timp cunoscută, atitudinea empirică, dar pe care o reprezintă, mi se pare mie, într-o formă mai radicală şi care ridică mai puţine obiecţii decât oricare dintre formele acceptate de empirism până acum. Un pragmatic întoarce spatele cu hotărâre, o dată pentru totdeauna, obiceiurilor inveterate, dragi filosofilor profesionişti. El se depărtează de abstracţie şi de tot ceea ce face gândirea

inadecvată – soluţii verbale, raţiunile insuficiente *a priori*, principiile fixe, sistemele închise – de tot ceea ce este un absolut în sine şi pretinse origini, pentru a se reîntoarce la gândirea concretă, la fapte, la acţiune eficientă. (...)

El înseamnă aerul liber şi posibilităţile naturii opuse dogmei, teoriilor artificiale, pretenţiei false de a vedea în adevăr un caracter teleologic.

În acelaşi timp, el nu ia poziţie pentru nici o soluţie specială. El este doar o metodă. Dar triumful general al acestei metode ar însemna o schimbare uriaşă în modalitatea a ceea ce am numit (...) *temperamentul* filosofiei. Profesorii de tip ultraraţionalist ar fi aici nechemaţi la fel precum curtenii într-o republică, ca preotul catolic într-o ţară protestantă. Ştiinţa şi metafizica s-ar apropia mult mai mult, ar lucra, de fapt, absolut mână-n mână.

Metafizica, de obicei, a întrebuinţat în cercetările ei o metodă de un tip foarte primitiv. Ştiţi cât de mult magia, acest fruct interzis, a fost pentru oameni un obiect de invidie. Ştiţi, de asemenea, ce rol important au jucat întotdeauna cuvintele în magie. Dacă cunoaşteţi numele sau formula magică care îl poate dirija, poţi controla un spirit, un geniu, un spiriduş sau orice altă putere supranaturală. Solomon cunoştea numele tuturor spiritelor şi, având numele lor, le ţinea supuse voinţei sale. Astfel, universul a apărut gândirii naturale întotdeauna ca un fel de enigmă, a cărei cheie trebuie să se arate în forme unui cuvânt sau nume clarificator sau aducător al puterii dorite. Acest cuvânt denumeşte *principiul* universului şi a-l cunoaşte înseamnă, după unii, a poseda însuşi universul. „Dumnezeu“, „Materia“, „Raţiunea“, „Absolutul“, „Energia“ iată atâtea nume care reprezintă tot atâtea soluţii[2] . Când aţi intrat în posesia lor, puteţi fi mulţumiţi. Şi aici ne găsim la capătul cercetării noastre metafizice.

Dar dacă, dimpotrivă, urmărim metoda pragmatică, nu putem considera nici unul dintre aceste cuvinte ca încheind cercetarea. Trebuie să scoatem din fiecare cuvânt valoarea lui practică, ascunsă, să-l punem la lucru în fluxul experienţei noastre. El apare atunci mai puţin ca o soluţie şi mai mult ca un program de lucru nou ce trebuie făcut şi mai cu seamă ca o indicaţie a diferitelor moduri în care realităţile existente pot fi schimbate.

Aşadar, o dată cu pragmatismul, *teoriile devin instrumente de cercetare, nu răspunsuri la enigme şi sfârşitul oricărei cercetări*. Ele nu servesc la a ne baza pe ele, ci să mergem înainte şi, uneori, să refacem din nou natura cu ajutorul lor. Pragmatismul înviorează toate teoriile noastre, le pune pe picioare şi le pune la lucru pe fiecare dintre ele. Nefiind în esenţă nimic nou, el se armonizează cu numeroase tendinţe filosofice vechi. El este de acord, de exemplu, cu nominalismul, prin faptul că face apel întotdeauna la cazuri particulare; cu utilitarismul, prin faptul că pune accentul pe aspectele practice; cu pozitivismul,

[2] În text *solving*, cu înţelesul: care rezolvă totul (n.r.).

prin disprețul său față de soluțiile verbale, de problemele nefolositoare și de abstracțiile metafizice.

În chiar cazurile când prezintă asemenea afinități cu tendințe *antiintelectualiste*, împotriva metodei raționalismului și a pretențiilor lui, pragmatismul este înarmat până în dinți. Dar, cel puțin la început, el nu militează pentru nici o soluție specială. El nu are dogme și întreaga sa doctrină se reduce – totdeauna pentru început – la metoda sa. După cum bine a spus tânărul pragmatic italian Papini, pragmatismul ocupă în mijlocul teoriilor noastre poziția unui coridor într-un hotel. Nenumărate camere dau în el. Într-una poți găsi un bărbat care scrie la un tratat ateist; în cealaltă, o persoană care se roagă în genunchi pentru a obține credință și tărie; într-o a treia, un chimist cercetează proprietățile unui corp. În a patra, un filosof care elaborează un sistem de metafizică idealistă; într-o a cincea, cineva care este pe cale să demonstreze imposibilitatea metafizicii. Dar toți acești oameni folosesc coridorul și toți trebuie să treacă prin el dacă vor să intre sau să iasă din camerele respective.

Așadar, până acum, fără să aibă rezultate deosebite, metoda pragmatică înseamnă doar atitudine, o orientare în afara oricărei teorii particulare. Și *această atitudine, această orientare, constă în a reîntoarce privirile noastre* de la tot ceea ce este lucru prim, principiu primar, categorie, presupusă necesitate pentru *a le orienta spre lucrurile ultime, spre rezultate, consecințe, fapte*.

Atât despre metoda pragmatică ! Puteți spune că mai mult am lăudat-o decât v-am explicat-o, dar acum voi explica din abundență felul cum acționează ea pentru a rezolva unele probleme obișnuite. Între timp, cuvântul pragmatism a început să fie folosit într-un sens și mai larg, el desemnând, în plus, și o anumită *teorie a adevărului*. Am de gând să dedic o prelegere întreagă enunțării acestei teorii, după ce mai întâi îi voi netezi drumul, astfel încât acum voi fi foarte scurt. (...)

Una din cele mai cultivate cu succes ramuri ale filosofiei în epoca noastră se numește logica inductivă, studiul condițiilor în care au evoluat științele noastre. Autorii care au scris despre această temă au început să arate o unanimitate curioasă în privința semnificației legilor naturii și a elementelor reale pe care le relevă faptele, atunci când acestea sunt formulate de matematicieni, fizicieni și chimiști. Când au fost descoperite primele uniformități matematice, logice și naturale – primele legi – oamenii au fost atât de fermecați de claritatea, frumusețea și simplificarea astfel obținute, încât au crezut că au descifrat în mod autentic gândurile eterne ale Celui Atotputernic. Și el gândea în secțiuni conice, pătrate, rădăcini, rațiune directă și rațiune inversă și geometriza ca Euclid. El făcuse legile lui Kepler ca planetele să le urmeze, el făcuse ca viteza să crească proporțional cu timpul la corpurile care cad; el a făcut ca în legea sinusurilor să aibă loc refracția luminii; el a stabilit clasele, ordinele, familiile, genurile planetelor și animalelor și a fixat deosebirile între ele. El a conceput toate arhetipurile

lucrurilor cu toate variațiile lor prestabilite; iar atunci când noi redescoperim una din aceste minunate instituții divine, sesizăm inteligența lui în intenția sa foarte literală.

Dar, pe măsură ce științele au continuat să se dezvolte, ideea care a câștigat tot mai mult teren a fost aceea că, probabil, toate legile noastre sunt doar simple aproximații. Înseși legile au devenit atât de numeroase, încât nu pot fi numărate; și atât de multe formulări contradictorii sunt propuse în toate ramurile științei, încât cercetătorii s-au obișnuit cu ideea că nici o teorie nu este reproducerea absolută a realității, dar că fiecare dintre ele poate fi folositoare, de altfel, dintr-un anumit punct de vedere. Marele lor folos este de a rezuma fapte vechi și de a duce la altele noi. Ele sunt doar un limbaj creat de om, o stenografie conceptuală, cum mai sunt numite de cineva, un sistem de semne prescurtate prin care simbolizăm dările noastre de seamă spre natură; iar limbajele, după cum se știe prea bine, permit o multitudine de posibilități de exprimare și numeroase dialecte.

Astfel, caracterul uman arbitrar a eliminat necesitatea divină din logica științifică. Dacă menționez numele lui Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Ruyssen, cei care dintre dv. sunt studenți vor identifica cu ușurință tendințele la care mă refer și se vor gândi și la alte nume.

În fruntea acestui val al logicii științifice, Schiller și Dewey apar acum cu teoria lor pragmatică despre adevăr și despre ceea ce semnifică adevărul pretutindeni. Pretutindeni acești profesori spun că adevărul în ideile și în credințele noastre semnifică același lucru ca și în știință. El nu înseamnă, spun ei, nimic altceva decât că ideile noastre (*care ele însele sunt părți ale experienței noastre*) *devin adevărate doar în măsura în care ele ne ajută să intrăm în relații satisfăcătoare cu alte părți ale experienței noastre*, să le simplificăm și să ne mișcăm printre ele pe scurtături conceptuale, în loc să urmărim interminabila succesiune a fenomenelor particulare. Orice idee pe care, ca să mă exprim astfel, o putem călări, orice idee care ne va duce în mod eficient de la orice parte a experienței noastre la oricare alta, legând în mod satisfăcător lucrurile, acționând în siguranță, simplificând, scutind osteneala, acea idee va fi adevărată tocmai pentru toate aceste lucruri, adevărată în aceste limite, adevărată din punct de vedere instrumental. Aceasta este teoria „instrumentală“ a adevărului, predată cu atât succes la Chicago, teorie conform căreia adevărul din ideile noastre înseamnă puterea lor de a acționa, expusă atât de strălucit la Oxford.

Dewey, Schiller și discipolii lor, ajungând la această concepție generală a adevărului au urmat doar exemplul geologilor, biologilor și filologilor. În practica acestor științe, procedeul încununat de succes consta întotdeauna în a se lua un anumit fenomen simplu ce poate fi observat în cursul procesului său, de exemplu, despuierea naturii în anumite anotimpuri, sau variațiile de la tipul parental sau schimbarea dialectului prin încorporare de noi cuvinte și pronunțări – apoi se

generalizează, făcându-l să fie aplicabil în toate momentele și să producă rezultate bune prin însumarea efectelor lui de-a lungul veacurilor.

Procedeul observabil pe care Schiller și Dewey l-au ales în mod special pentru generalizarea de acest fel este cel obișnuit, prin care orice individ acceptă *noi opinii*. Procedeul aici este întotdeauna același. Individul are deja un stoc de opinii vechi, dar apare o experiență nouă care le pune la încercare. Cineva le contrazice; sau într-un moment de reflectare el descoperă că acestea se contrazic una pe alta; sau aude vorbindu-se despre fapte cu care aceste opinii sunt incompatibile; sau în el apar dorințe pe care ele nu le mai pot satisface. Rezultatul este o tulburare interioară pentru care mintea lui fusese până atunci străină și de care încearcă să scape, modificându-și masa de opinii anterioare. Totuși, el renunță la cât mai puține din ele, căci în materie de credințe suntem cu toții extrem de conservatori. Atunci el încearcă să-și schimbe mai întâi o opinie, apoi alta (căci ele rezistă în mod diferit la schimbare), până când apare o idee nouă pe care poate grefa vechiul stoc cu un minimum de pierderi pentru acesta din urmă, o idee care mediază între stoc și noua experiență și le apropie una de alta în modul cel mai fericit și mai rapid.

Această nouă idee este apoi adoptată în locul alteia ca fiind cea adevărată. Ea păstrează stocul mai vechi de adevăruri cu o modificare minimă, lărgindu-le exact atât cât trebuie pentru a admite faptul nou, dar realizând acest lucru în moduri cât mai familiare posibil în cazul respectiv. O explicație îndrăzneață (*outrée*), violând toate ideile noastre anterioare, nu va trece niciodată drept o relatare adevărată a unui fapt până atunci ignorat. Ar trebui să căutăm cu hărnicie în jur până găsim ceva mai puțin excentric ! Astfel, cele mai violente revoluții care au loc în credințele unui individ lasă în picioare cea mai mare parte a vechii sale ordini. Timpul și spațiul, cauza și efectul, natura și istoria, și propria lui biografie rămân neatinse. Noul adevăr este întotdeauna un intermediar, ceva care facilitează tranziția. El unește vechea opinie cu noul fapt în așa fel încât să se producă o zguduire minimă și un maximum de continuitate. Considerăm adevărată o teorie numai în măsura succesului ei de a rezolva această problemă a maximului și minimului. Dar succesul în rezolvarea acestei probleme este eminamente o problemă de aproximare. Spunem că această teorie o rezolvă în ansamblu mai satisfăcător decât o altă teorie; dar acest lucru înseamnă mai satisfăcător pentru noi înșine, iar indivizii își vor sublinia momentele lor de satisfacție în mod diferit. Într-o oarecare măsură, deci, totul aici este maleabil.

Problema pe care trebuie acum să o examinăm în particular este rolul jucat de adevărurile mai vechi. Eșecul în a ține seama de acestea constituie izvorul multor critici nedrepte împotriva pragmatismului. Influența acestor adevăruri este absolut dominantă. lealitatea față de ele este primul principiu – în majoritatea cazurilor ea este singurul principiu; căci, aproape întotdeauna, cum să procedăm cu fenomene

atât de noi care ar putea aduce o reorganizare de fond a credinţelor noastre ? Sau a le considera neavenite, sau a insulta pe cei care depun mărturie pentru ele.

Fără îndoială că doriţi exemple ale acestui proces de formare şi dezvoltare a adevărului, însă singura problemă este marea lor abundenţă. Cazul cel mai simplu, în materie de noul adevăr este, desigur, atunci când nu este vorba decât de noi tipuri de fapte, sau de noi fapte singulare care reintră în vechile cadre avem de-a face astfel cu o acumulare şi care nu implică modificări ale vechilor credinţe şi care nu este decât o adăugire numerică. Ziua este urmată de o altă zi, iar conţinuturile ei sunt adăugate la ale celorlalte; nimic mai mult. Noile conţinuturi în ele însele nu sunt adevăruri, ele reprezintă ceea ce se întâmplă, ceea ce este şi doar atât. Adevărul este *ceea ce noi spunem despre fapte*, iar când spunem că ele au apărut, nevoia noastră de adevăr este satisfăcută prin această simplă formulă care le adaugă precedentelor.

Dar adesea conţinuturile zilei obligă la o reordonare. Dacă acum, de la această catedră, aş scoate ţipete ascuţite şi aş acţiona ca un maniac, aş determina pe mulţi dintre dv. să vă revizuiţi ideile cu privire la valoarea probabilă a filosofiei mele. Radiumul a ajuns tot mai mult să fie considerat ca parte a conţinutului curent, pentru un moment făcând să contrazică ideile noastre despre întreaga ordine a naturii, acea ordine ajungând să fie identificată cu ceea ce se numeşte conservarea energiei. Simpla vedere a radiumului, care degajă la infinit căldură din propria sa substanţă, părea să violeze tocmai acea conservare. Ce să crezi ? Dacă radiaţiile emanate de el nu erau altceva decât o pierdere a unei energii potenţiale nebănuite, preexistentă în interiorul atomilor, principiul conservării va fi salvat. Descoperirea heliului, ca rezultat al radiaţiei, a deschis calea acestei credinţe.

Nu trebuie să multiplic exemplele. O nouă opinie este considerată ca fiind „adevărată“ numai în măsura în care satisface dorinţa individului de a asimila noul în experienţa sa, în credinţele aflate în stoc. Aceasta trebuie în acelaşi timp să se bazeze pe adevărul vechi şi pe acumularea de noi fapte, iar succesul ei, după cum am spus mai înainte, realizarea acestui lucru este o problemă ce ţine de aprecierea personală. Dacă, deci vechiului adevăr i se adaugă un adevăr nou, acest lucru se întâmplă din cauze subiective. O dată ce am intrat în cursul procesului, ne supunem acestor cauze. Printre noile noastre idei, cea mai adevărată va fi aceea care îşi realizează cel mai fericit funcţia de a satisface dubla noastră nevoie urgentă. Ea însăşi devine adevărată, este clasată ca adevărată după modul în care acţionează. Prin propria sa acţiune ea se grefează şi se încorporează apoi pe vechiul corp de adevăruri, corp care creşte astfel precum un arbore în urma activităţii unui nou strat de cambiu.

Acum Dewey şi Schiller au pornit să generalizeze această observaţie şi să o aplice celor mai vechi elemente ale adevărului. Şi acestea au început a fi toate „maleabile“. Şi ele au fost numite adevărate din motive umane subiective. Şi ele

au servit la concilierea între alte adevăruri mai vechi şi ceea ce în acele zile constituiau observaţii noi. Adevăruri pur obiective, adevăruri în stabilirea cărora activitatea umană să nu intervină pentru unirea unor elemente anterioare experienţei cu noua experienţă nu au jucat nici un rol şi nici nu pot fi găsite nicăieri. Motivele pentru care noi numim lucrurile adevărate este motivul pentru care ele *sunt* adevărate, căci a fi adevărat înseamnă doar a realiza această funcţie-de-unire.

Astfel, urma cozii şarpelui uman a lăsat pretutindeni urme în trecerea sa. Un adevăr independent sau absolut, un adevăr pe care trebuie îl *găsim*; adevăr care nu mai este maleabil după nevoile umane; un adevăr incorigibil, într-un cuvânt. Un asemenea adevăr există, desigur, supraabundent sau este presupus că există de către gânditori cu o minte raţionalistă. Dar în acest caz el înseamnă doar inima moartă a arborelui viu şi astfel existenţa sa nu înseamnă altceva decât că şi adevărul îşi are paleontologia sa, că şi lui i se aplică legea „prescripţiei" şi, ca un veteran, se poate anchiloza în urma anilor de serviciu şi poate crea impresia unui lucru pietrificat în ochii oamenilor din cauza vechimii. Dar cât de maleabile sunt, totuşi, în realitate, până şi cele mai vechi adevăruri s-a arătat cu pregnanţă în epoca noastră prin transformarea ideilor logice sau matematice, o transformare ce pare să fi invadat acum chiar şi fizica. Vechile formule sunt reinterpretate, văzându-se în ele aplicaţii speciale ale unor principii mult mai largi, principii cărora strămoşii noştri nici nu le-au întrevăzut niciodată posibilitatea de a căpăta forma pe care o posedă acum şi de a fi formulate aşa cum noi le formulăm.

Schiller continuă să confere acestui punct de vedere despre adevăr numele de *umanism*, dar şi pentru această doctrină numele de *pragmatism* pare a câştiga teren, astfel încât o voi trata în aceste conferinţe cu numele de pragmatism.

În concluzie, pragmatismul nu este numai o metodă – deşi mai întâi este aceasta, ci şi o *teorie* genetică a ceea ce se înţelege prin adevăr considerat în semnificaţia sa reală. Aceste două elemente trebuie să fie viitoarele noastre teme. (...)

Pragmatismul, oricât este de devotat faptelor, nu are (...) înclinări materialiste ca cele care caracterizează empirismul obişnuit. În plus, el nu se opune în nici un mod la realizarea abstracţiilor, atâta timp cât ele ne permit să ne mişcăm printre fapte particulare cu ajutorul lor şi ele ne duc de fapt undeva. Nefiind interesat de alte concluzii decât cele pe care le obţin împreună gândirea şi experimentele noastre, el nu are prejudecăţi *apriorice* împotriva teologiei. Dacă conceptele teologice dovedesc a avea o valoare pentru viaţa concretă, ele vor fi adevărate pentru pragmatism, în sensul de a fi bune în această măsură. Şi pentru el valoarea pe care ele o au în afara acestei măsuri va depinde în întregime de relaţiile lor cu alte adevăruri care trebuie şi ele să fie recunoscute ca atare.(...)

Dar ce înseamnă, în acest caz, „adevărat într-o anumită măsură" ? Pentru a răspunde, nu avem decât să aplicăm metoda pragmatică. Ce înţeleg cei ce cred în Absolut când spun că această credinţă a lor le aduce liniştea sufletească ? Ei

înțeleg că, întrucât în Absolut răul care se produce în lumea finită este deja „în mod suveran înlăturat", putem, deci, oricând dorim, să tratăm realitatea temporală ca și cum ar fi potențial eternă, să credem cu toată certitudinea că putem avea încredere în rezultatele ce trebuie obținute, și fără să păcătuim, să îndepărtăm erorile noastre și să abandonăm grija acestei răspunderi care nu este o răspundere infinită. Pe scurt, ei înțeleg că noi, din când în când, avem dreptul să luăm o pauză morală, să lăsăm lumea să meargă cum vrea ea, deoarece noi avem sentimentul că destinul ei se află în mâini mai bune decât ale noastre și nu ne privește deloc.

Universul ne apare ca un sistem ai cărui membri, care sunt indivizii, își pot alunga din când în când anxietățile, în care starea de spirit „lasă-mă să te las" este justificată și pentru oameni și în care pauzele morale nu au nimic contrar cu ordinea lucrurilor. Aceasta este, dacă nu greșesc, cel puțin în parte Absolutul pe care noi îl cunoaștem. Aceasta este marea deosebire legată în experiențele noastre particulare de adevărul ideii care îl reprezintă, aceasta este, pentru noi, valoarea lui când este interpretat din punct de vedere pragmatic. Cititorul laic obișnuit să filosofeze, care este partizanul idealismului absolut, nu se aventurează mai mult decât atât ca să-și aprofundeze concepțiile. El poate folosi pentru atât Absolutul, iar acest atât este foarte pretențios. De aceea, îl deranjează când vă aude vorbind cu neîncredere despre Absolut și vă subestimează obiecțiile pentru că ele nu vizează, în credința lui, decât părțile pe care el nu le înțelege.

Dacă Absolutul înseamnă aceasta și nu altceva, cine i-ar putea contesta adevărul ? A-l nega ar însemna că oamenii nu trebuie niciodată să se automulțumească și că, pentru ei, pauzele nu sunt niciodată în ordinea lucrurilor.

Îmi dau foarte bine seama cât de curios poate părea, pentru unii din dv., să mă audă spunând că o idee este „adevărată" atât timp cât avem un interes vital să credem astfel. Că ea este *bună* în măsura în care ea ne este utilă, veți admite cu plăcere. Dacă ceea ce facem cu ajutorul ei este bun și dacă, posedând-o, noi devenim mai buni, nu vă veți îndoi că în această privință și numai în această măsură, ea însăși este bună. Dar, veți spune, nu este oare ciudat să abuzăm de cuvântul adevăr încât să spunem despre o idee că este „adevărată" din această cauză ?

A răspunde pe deplin acestei dificultăți este imposibil în acest stadiu al relatării mele. Am ajuns aici la partea centrală a doctrinei adevărului susținută de Dewey și Schiller și de mine însumi, pe care nu o pot discuta în amănunt până la cea de-a șasea conferință. Permiteți-mi să spun acum doar atât, că adevărul este *o specie de un anume fel a binelui* și nu, așa cum se presupune de obicei, o categorie în afara binelui. Acestea nu sunt doar două idei coordonate. Cuvântul adevăr desemnează ceea ce se dovedește *a fi bun* sub forma unei credințe și ca fiind bun, în plus, *din motive definite, susceptibile de a fi specificate*. Trebuie, desigur, să recunoașteți că, dacă nimic care să fie bun pentru viață nu există în ideile adevărate sau dacă

cunoașterea acestor idei ar fi dezavantajoasă și doar ideile false ar fi cele folositoare, atunci trebuie să admitem că noțiunea curentă de adevăr concepută ca lucru divin și prețios și noțiunea căutării lui concepută ca o datorie, nu s-ar fi putut niciodată dezvolta sau deveni o dogmă. Într-o asemenea lume, datoria noastră ar fi mai curând să ne ferim de adevăr. Dar în această lume, tot așa cum unele alimente nu sunt pe gustul nostru, dar sunt bune pentru dinți, pentru stomac sau pentru piele, la fel, anumite idei nu numai că ne fac plăcere să ne gândim la ele sau ne sunt agreabile pentru că sprijină alte idei pe care le îndrăgim, dar sunt folositoare și în luptele din viața practică. Dacă ar exista o viață care să fie cu adevărat mai bună de trăit decât oricare alta și dacă ar exista vreo idee care, dacă am crede în ea, ne-ar putea ajuta să ducem acea viață, atunci ar fi cu adevărat *mai bine pentru noi* să credem în această idee, *în afară de cazul în care credința în ea nu ar intra în conflict cu alte interese vitale de un rang superior*.

„Ce ar fi mai bine să credem ?“ Iată ce seamănă destul de mult cu o definiție a adevărului. Ea sună aproape ca aceasta: „Ceea ce trebuie să credem“. Iar în această a doua definiție nimeni nu va găsi nimic nepotrivit. Oare ar trebui să nu credem în ceea ce *este mai bine pentru noi să credem* ? Și putem oare atunci să ținem permanent separat noțiunea de ceea ce este mai bine pentru noi și noțiunea a ceea ce este adevărat pentru noi ?

Pragmatismul răspunde: nu ! și eu sunt pe deplin de acord cu acesta. Probabil că veți fi de acord și dv., atât timp cât veți rămâne în domeniul abstractului, dar cu o suspiciune asupra faptului că dacă, practic, credem în tot ceea ce aduce ceva bun în viața noastră personală, vom constata că acceptăm tot felul de fantezii despre problemele lumii acesteia și tot felul de superstiții sentimentale despre lumea de apoi. Suspiciunea dumneavoastră este, fără îndoială, întemeiată, deoarece este evident că se întâmplă ceva care complică lucrurile atunci când treceți de la abstract la concret.

Am spus adineauri că ceea ce este cel mai bine pentru noi să credem este adevărat pentru noi, cu condiția ca credința noastră să nu fie în conflict cu orice alt avantaj vital. În viața reală, cu care interese vitale poate intra oare în conflict o credință particulară a noastră ? Poate doar cu acele interese vitale oferite de alte credințe, atunci când acestea se dovedesc incompatibile cu primele. Cu alte cuvinte, se poate întâmpla ca una din credințele noastre adevărate să întâlnească în altele cel mai mare dușman. În adevărurile noastre a existat dintotdeauna acest instinct ireductibil de conservare și dorința lor de a distruge tot ceea ce le contrazice. Credința mea în Absolut, bazată pe binele pe care mi-l aduce, depășește toate celelalte credințe ale mele. Să admitem că ea poate fi adevărată, ca având pentru mine acest avantaj de a-mi oferi pauze morale. Totuși, așa cum o concep eu, ea intră în conflict cu alte adevăruri în care eu cred, ale căror avantaje nu vreau să le abandonez pentru ea. Se întâmplă să fie asociată cu un tip de logică

al cărui dușman sunt, pentru că simt că mă aruncă și mă lasă într-un labirint de paradoxuri metafizice care sunt inacceptabile etc. Dar, întrucât am deja destule neplăceri în viață fără a mai adăuga neplăcerea de a purta în mine aceste conflicte intelectuale, eu personal, pur și simplu, abandonez în liniște Absolutul. Pur și simplu, îmi iau o pauză morală; sau de nu, ca filosof profesionist, încerc să le justific invocând oricare alt principiu.

Dacă ar exista un mijloc de a suprima acest dezacord între Ideea Absolutului și alte credințe adevărate, aș restrânge noțiunea de Absolut doar la valoarea ei de a da vacanță. Dar nu putem să ne restrângem astfel cu ușurință ipotezele. Ele conțin trăsături suplimentare și tocmai acestea intră în conflict. Necredința mea în Absolut înseamnă atunci refuzul de a admite aceste alte trăsături suplimentare, căci eu cred pe deplin în legitimitatea luării de pauze morale.

Vedeți astfel ce am înțeles când am numit pragmatismul un mediator și un reconciliator și când am afirmat, împrumutând cuvântul de la Papini, că el face maleabile teoriile noastre. El nu are, de fapt, nici un fel de prejudecăți, nu are dogme, canoane rigide cu privire la ceea ce ar putea să fie considerate probe sigure admise. El acceptă orice ipoteză și va lua în considerație orice mărturie. În domeniul religiei, deci, el prezintă mari avantaje, atât față de empirismul pozitivist cu înclinarea lui antiteologică, cât și față de raționalismul religios, cu interesul lui pentru concepțiile transcendentale cele mai nobile, cele mai simple și cele mai abstracte.

Pragmatismul lărgește astfel câmpul de căutare a lui Dumnezeu. Raționalismul nu înțelege să iasă din logic și din empiric. Empirismul este funcție de simțurile externe. Pragmatismul este gata să accepte orice, să urmeze fie logica, fie simțurile și să fie de acord să țină seamă de cele mai utile și mai personale experiențe. El va accepta și experiențele mistice dacă acestea au consecințe practice. Va accepta un Dumnezeu care trăiește în glodul faptului particular – dacă acesta ar părea un loc unde poate fi găsit.

Ca unicul test al adevărului ce poate fi dovedit, pragmatismul consideră ceea ce acționează cel mai eficient în sensul de a ne conduce, ceea ce se adaugă din toate părțile existenței noastre și se adaptează la ansamblul cerințelor, experienței, nefiind omis nimic. Dacă ideile teologice ar face toate acestea, dacă noțiunea de Dumnezeu, în special, s-ar dovedi că face acestea, cum ar putea oare pragmatismul să nege existența lui Dumnezeu ? Nu ar vedea nici un sens să trădeze ca „neadevărată“ o noțiune care este din punct de vedere pragmatic atât de plină de succes. Într-adevăr, ce alt gen de adevăr ar putea să existe pentru pragmatism, în afara acordului unei idei cu realitatea concretă, cu viața ?

În ultima mea conferință voi reveni la relațiile dintre pragmatism și religie. Dar vedeți deja cât de democratic este el. Manierele lui sunt variate și flexibile, resursele sale bogate și nesfârșite, iar concluziile sale la fel de pașnice ca și cele ale naturii mamă.

JOHN DEWEY

RECONSTRUCȚIA ÎN FILOSOFIE[1]

– fragmente –

Introducere

(...) Astăzi, în filosofie, nu sunt mulți cei care au încredere în capacitatea filosofiei de a se ocupa cu competență de problemele serioase ale contemporaneității. Lipsa de încredere se manifestă în preocuparea pentru îmbunătățirea tehnicilor și în renunțarea la sistemele trecutului. Într-un fel, ambele interese sunt justificabile. Dar în ce privește primul aspect, modalitatea reconstrucției nu se realizează printr-o atenție specială dată formei în dauna conținutului substanțial, așa cum se întâmplă în cazurile în care tehnicile sunt folosite numai pentru a dezvolta și rafina și mai mult încă deprinderi pur formale. În ce privește cel de-al doilea aspect, nu prin creșterea erudiției savante cu privire la trecut se pot limpezi și clarifica problemele care tulbură omenirea în prezent. Nu sunt prea multe lucruri de spus aici, atâta timp cât interesul pentru aceste două domenii menționate mai sus predomină, iar renunțarea la situația prezentă, tot mai evidentă în filosofie, este prin ea însăși un semn al extinderii tulburărilor și neliniștii care sunt prezente acum în celelalte domenii ale vieții omului. Desigur, am putea merge mai departe și afirma că această renunțare este tocmai o manifestare a acelor defecte ale sistemelor trecute care au făcut ca acestea să aibă valoare mediocră pentru problemele tulburi ale prezentului; anume, dorința de a găsi ceva atât de fix și de sigur încât să furnizeze un refugiu cert. Problemele de care trebuie să se ocupe o filosofie relevantă pentru momentul prezent sunt cele care apar în schimbările ce au loc cu o rapiditate crescândă, în cadrul unui

---

[1] John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, ediția a V-a adăugită, Boston, Beacon Press, 1967, trad. de N. Frigioiu, în vol. *Filosofia Contemporană. Orientări și tendințe*, vol. I, Oficiul de documentare și informare științifică, București, 1983.

evantai de probleme umane şi geografice crescânde, şi cu o capacitate tot mai profundă de penetraţie. Acest fapt constituie o indicaţie zdrobitoare a nevoii unei modalităţi diferite de reconstrucţie care este în prezent deosebit de evidentă.

(...) În consecinţă, este relevant pentru tema nevoii de reconstrucţie să afirmăm că orice critici la adresa filosofilor trecutului nu sunt îndreptate spre aceste sisteme în ce priveşte legătura lor cu problemele intelectuale şi morale ale propriului lor timp şi loc, ci în ce priveşte relevanţa lor pentru o situaţie umană foarte schimbată. Principalele lucruri care fac ca marile sisteme să fie obiect de stimă şi admiraţie în propriile lor contexte socio-culturale sunt în mare măsură înseşi bazele lor, care fac ca ele să fie lipsite de „actualitate" într-o lume ale cărei principale caracteristici sunt diferite şi care sunt denumite în limbajul nostru prin noţiuni precum „revoluţie ştiinţifică", „revoluţie industrială", „revoluţie politică", în cel puţin ultimii o sută de ani. O pledoarie pentru reconstrucţie nu poate fi făcută, cel puţin aşa consider eu, decât acordând o considerabilă atenţie critică cadrului în care şi în relaţie cu care are loc reconstrucţia. Fără ca acesta să fie un semn al lipsei de respect, această atenţie critică este o parte indispensabilă a interesului pentru dezvoltarea unei filosofii relevante pentru timpul nostru şi pentru mediul nostru, aşa cum marile doctrine ale trecutului au fost pentru mediul cultural din care ele au apărut.

O altă critică înrudită cu cea discutată mai sus este aceea că punctul de vedere adoptat aici privind rolul şi funcţia filosofiei se bazează pe o exagerare romantică a ceea ce poate să fie realizat prin „inteligenţă". Dacă acest din urmă cuvânt este folosit ca un sinonim pentru ceea ce o şcoală importantă a trecutului numea „raţiune" sau „intelect pur", atunci critica ar putea fi mai mult decât justificată. Dar cuvântul numeşte ceva foarte diferit de ceea ce este considerat a fi organul superior sau „facultatea" superioară ce deţine adevărurile ultime. El este o desemnare prescurtată a metodelor mari şi mereu mai mari de observaţie, experimentare şi raţionament care au revoluţionat în timp foarte scurt condiţiile fizice şi, într-o măsură considerabilă, condiţiile fiziologice ale vieţii, dar care nu au fost încă prelucrate în vederea aplicării la ceea ce este prin sine însuşi distinctiv şi fundamental *uman*. El este un nou venit chiar în domeniul fizic al investigaţiei; şi ca atare nu a fost încă dezvoltat în diferitele aspecte ale situaţiei umane. Reconstrucţia care trebuie înfăptuită nu constă în aplicarea „inteligenţei" ca ceva gata făcut. Ea constă în aplicarea la orice cercetare a problemelor umane şi morale a acelui gen de metodă (metoda observaţiei, teoria ca ipoteză, testul experimental) prin care înţelegerea naturii fizice a fost adusă la culmea sa prezentă.

Aşa cum teoriile cunoaşterii ce s-au dezvoltat înainte de existenţa cercetării ştiinţifice nu furnizează nici un model pentru o teorie a cunoaşterii bazată pe comportamentul prezent şi real al cercetării, tot aşa sistemele de început reflectă atât opiniile preştiinţifice asupra lumii naturale, cât şi condiţia pretehnologică a industriei şi condiţia predemocratică a politicii în perioada când s-au format

doctrinele lor. Condițiile reale ale vieții din Grecia, în special din Atena, în momentul în care s-a format filosofia europeană clasică, instituie o diviziune puternică între a face și a ști, care s-a generalizat într-o separare completă a teoriei de „practică". Ea reflecta în momentul acela organizarea economică în care munca „folositoare" era făcută în cea mai mare parte de către sclavi, scutindu-i pe oamenii liberi de muncă și lăsându-i „liberi" din acest punct de vedere. Faptul că o asemenea stare de lucruri este, de asemenea, predemocratică – este clar. În problemele politice, cu toate acestea, filosofii au menținut separarea teoriei de practică mult timp după ce instrumentele și procedeele obținute prin operațiile industriale au devenit surse indispensabile în orientarea observațiilor și experimentelor ce constituie miezul cunoașterii științifice.

Este evident că un aspect important al reconstrucției ce trebuie să fie dezvoltat în prezent vizează teoria cunoașterii. Aici este necesară o schimbare radicală în ce privește bazele pe care trebuie să se bazeze această teorie; noua teorie va lua în considerație felul în care cunoașterea (adică investigația competentă) este dezvoltată, în locul presupunerii că ea trebuie să se conformeze opiniilor formate independent despre facultățile organelor. Și, deși înlocuirea „inteligenței", în sensul arătat mai sus, cu „rațiunea" constituie un element important în schimbarea cerută, reconstrucția nu se limitează la atât. Pentru că așa-numitele teorii „empirice" ale cunoașterii, deși resping poziția școlii raționaliste, au operat cu ceea ce ele consideră a fi o facultate necesară și suficientă a cunoașterii, adaptând teoria cunoașterii la ideile lor preformate despre „percepția simțului" în loc să derive, să extragă opiniile lor despre percepția simțurilor din ceea ce se petrece în desfășurarea investigației științifice[2].

Trebuie observat că în paragrafele anterioare ne-am ocupat de criticile adverse nu de dragul de a răspunde la critici, ci, în primul rând, ca să ilustrăm de ce este atât de urgent necesară reconstrucția și, în al doilea rând, să arătăm unde este ea necesară. Pentru că nu există nici o promisiune cu privire la apariția și dezvoltarea unei filosofii relevante pentru condițiile care asigură în prezent substanța problemelor și soluțiilor filosofice, lăsând la o parte ideea că munca de reconstrucție ia serios în considerație modul și locul în care sistemele trecutului indică nevoia de reconstrucție în prezent.

S-a afirmat că filosofia se dezvoltă din, și ca proiect este legată de problemele umane. Există implicit în acest punct de vedere ideea că, deși recunoașterea

---

[2] Insuficiența evidentă a teoriilor psihologice asupra acestui punct de vedere a avut ca rezultat parțial dezvoltarea formalismelor deja observate. În locul întrebuințării acestei insuficiențe pentru reconstrucția teoriei psihologice, punctul de vedere greșit a fost acceptat ca psihologie și, de aceea, a fost întrebuințat ca o bază pentru o teorie „logică" a cunoașterii care a interzis în întregime accesul la orice referință a modurilor factuale în care cunoașterea avansează.

acestui fapt este o precondiție a reconstrucției necesare acum, ea înseamnă mai mult decât faptul că filosofia *trebuie* să fie legată în viitor de crizele și tensiunile existente în rezolvarea problemelor umane. Pentru că se susține că în realitate, dacă nu ca mărturisire de credință, marile sisteme ale filosofiei occidentale au fost toate motivate și folosite în acest fel. Ar fi absurdă revendicarea că ele au fost întotdeauna suficient de conștiente în ce privește angajarea lor. Ele s-au văzut pe sine și au fost reprezentate pentru public ca ocupându-se de ceva ce a fost sub diferite forme numit Ființă, Natură sau Univers, Cosmos în general, Realitate, Adevăr. Indiferent ce denumiri au fost folosite, ele au avut ceva comun: ele au fost folosite pentru a desemna ceva considerat fix, imuabil, și deci în afara timpului; adică etern. Fiind, de asemenea, ceva conceput ca universal sau atotcuprinzător, această ființă eternă a fost considerată ca fiind deasupra și dincolo de toate variațiile existente în spațiu. În această privință, filosofii au reflectat într-o formă generalizată credința populară ce era răspândită atunci când evenimentele erau gândite ca având loc în spațiu și timp ca niște învelitori ale lor atotcuprinzătoare. Este un fapt cunoscut că oamenii care au inițiat revoluția în științele naturii susțin că timpul și spațiul au fost independente unul de celălalt și de lucrurile ce există și de evenimentele ce au loc în cadrul lor. Deoarece presupunerea unei fixități fundamentale – a cărei exemplificare este chestiunea timpului și spațiului și a atomilor imuabili – domina știința naturii, nu există motive de surpriză că într-o formă mai generalizată ea a constituit fundamentul pe care filosofia a considerat, ca o chestiune ce vine de la sine, că trebuie să-și ridice structura sa. Doctrinele filosofice care nu iau în considerație virtual nimic altceva împărtășesc presupunerea că preocuparea lor distinctă ca filosofie este să caute factorul imuabil și ultim – adică acela care nu are nici o legătură cu temporalul sau spațialul. În acest cadru al situației din științele naturii, ca și din standardele și principiile morale, a intrat recent descoperirea că științele naturii sunt forțate de propria lor dezvoltare să abandoneze presupunerea fixității și să recunoască că „universal“ cu adevărat pentru ele este numai *procesul*; dar acest fapt recent în știință rămâne în filosofie, ca și în părerile populare din momentul prezent, o chestiune pur tehnică mai curând decât ceea ce este în realitate; și anume, cea mai revoluționară descoperire făcută până în prezent.

Faptul presupus că morala necesită principii, modele, norme și scopuri imuabile supratemporale ca fiind singura protecție sigură împotriva haosului moral nu mai poate totuși să apeleze la științele naturii pentru sprijinul ei și nici să nu se aștepte la justificarea de către știință a eliberării moralei (în practică și în teorie) de considerațiile spațio-teporale – adică de procesele schimbării. Reacția emoțională – sau sentimentală – va continua să reziste, fără îndoială, în fața recunoașterii acestui fapt și va refuza să folosească în morală punctul de vedere și perspectiva ce își fac prezent loc în științele naturii. Dar, în orice caz, știința și

morala tradițională se află într-o situație dificilă una față de cealaltă, ca și față de lucrurile care, potrivit lor, sunt imuabile. De aici, o separare adâncă și greu de depășit se instituie între subiectul *natural* al științei și subiectul extra- dacă nu *supra-natural* al moralei. Trebuie să existe multe persoane inteligente care să se rușineze atât de tare de consecințele inevitabile ale acestei scindări încât să salute această schimbare de perspectivă care va face ca modelele și concluziile științelor naturii să aducă servicii teoriei și practicii moralei. Este necesară mai ales acceptarea ideii că subiectul moralei este, de asemenea, calificabil din punct de vedere spațial și temporal. (...)

Rutina obișnuinței tinde să înăbușe chiar și investigația științifică; ea stă în calea *descoperirii* și a unui cercetător *activ*. Aceasta, deoarece descoperirea și investigația sunt sinonime cu o ocupație. Știința este o *urmărire* (*pursuit*) și nu intrarea în posesia a imuabilului; noile teorii, ca puncte de vedere, sunt mai pretențioase decât descoperirile care sporesc cantitativ stocurile cunoscute. Este relevant, în ce privește tema dominației obișnuinței, faptul că un conferențiar a spus că marii inovatori în știință „sunt primii care se tem și se îndoiesc de descoperirile lor".

Eu, aici, sunt deosebit de preocupat de importanța celor ce s-au spus despre oamenii de știință cu privire la activitatea filosofică. Linia de demarcație între ceea ce se numește ipoteză în știință și ceea ce se numește speculație (de obicei, pe un ton de dezaprobare) în filosofie este subțire și neclară în momentul inițierii unor mișcări – cele plasate în contrast cu „aplicațiile și dezvoltările tehnice", așa cum ele au loc, ca o problemă de la sine, după ce perspectiva nouă și revoluționară a reușit să se impună. Văzute în propriul lor context cultural, „ipotezele" avansate de cei care în prezent poartă numele de mari filosofi diferă de „speculațiile" oamenilor care au făcut inovații mari (și „distructive") în știință, datorită faptului că acestea au o gamă vastă de referință și posibile aplicații; prin faptul că ele pretind că nu sunt „tehnice", ci profund și larg umane. Pe moment, nu există modalitate sigură de confirmare dacă un mod de a vedea sau trata lucrurile ține de domeniul științei sau de cel al filosofiei. Mai târziu, clasificarea se face, de obicei, cu ușurință comparativă. El aparține domeniului „științei" dacă și atunci când câmpul de aplicare este atât de specific, de limitat, încât trecerea în cadrul acestuia este comparativ directă – în ciuda tensiunii emoționale ce însoțește apariția sa – ca, de exemplu, în cazul teoriei lui Darwin. El este denumit „filosofic" atunci când domeniul său de aplicare este atât de larg, încât nu este posibil să treacă direct la formulări de o asemenea formă și conținut încât să servească comportamentului imediat și cercetării științifice. Acest fapt nu înseamnă inutilitatea sa, din contră, situația contemporană a condițiilor culturale a fost de o asemenea natură, încât a oprit efectiv drumul dezvoltării unor ipoteze care ar fi oferit o direcție imediată observațiilor și experimentelor specifice definite, atât de factuale încât să constituie „știința". (...)

Ideea discuțiilor de până acum a fost aceea de a accentua valoarea doctrinelor filosofice trecute. Relevanța lor pentru această *Introducere* constă în importanța lor pentru reconstrucția activității și domeniului, ariei ce trebuie să dea filosofiei astăzi vitalitatea posedată înainte de predecesorii săi. Ceea ce a avut loc în istoria timpurie a științei era ceva destul de serios pentru a fi numit „războiul științei cu religia". Cu toate acestea, aria evenimentelor ce poartă acest nume este limitată, aproape tehnică, atunci când este plasată în comparație cu ceea ce se petrece în prezent din cauza pătrunderii științei în viață, în general. Nivelul atins și avântul prezent a ceea ce ia naștere ca știință afectează profund toate aspectele vieții contemporane, de la starea familiei și situația femeilor și a copiilor, prin comportamentul și problemele educației, prin artele frumoase și aplicate, până la relațiile politice și economice, naționale și internaționale ca arie de manifestare. Ele sunt atât de variate și de multiple, se dezvoltă cu o asemenea rapiditate, încât nu se pretează la afirmații generalizate. Mai mult, apariția lor prezintă atât de multe și de serioase probleme practice ce necesită o atenție imediată, încât omul a fost prea ocupat să mai adune toate aceste bucățele ca să realizeze o observație generalizată sau intelectuală a lor. Ele au venit asupra noastră noaptea, ca niște hoți, luându-ne pe nepregătite.

Prima cerință a reconstrucției este, deci, să ajungem la o ipoteză despre felul cum a avut loc această mare schimbare, atât de amplă, profundă și rapidă. Ipoteza oferită aici este că răsturnările care, luate laolaltă, constituie criza de care omul este afectat în prezent în întreaga lume, în toate aspectele vieții sale, se datorează pătrunderii în rezolvarea problemelor cotidiene, a proceselor, materialelor și intereselor a căror origine se află în munca făcută de cercetătorii în fizică în ateliere tehnice relativ îndepărtate și izolate cunoscute sub numele de laboratoare. Nu mai este vorba de tulburarea credințelor și practicilor religioase, ci a fiecărei instituții înființate înainte de apariția științei moderne, cu câteva secole în urmă. Vechiul „război" s-a încheiat nu prin victoria unuia dintre combatanți, ci printr-un compromis ce a luat forma unei divizări a domeniilor și jurisdicțiilor. În chestiunile morale și ideale, supremația a fost acordată vechiului. Ele rămân virtual imuabile în vechea lor formă. Deoarece folosirea noii științe s-a dovedit rentabilă în multe probleme practice, noua știință fizică și fiziologică a fost tolerată cu înțelegerea că ea se ocupă numai de probleme materiale inferioare și a fost oprită să intre în „regatul" spiritual superior al Existenței. Această „instituire" prin procedeul diviziunii a dat naștere la dualismele care au constituit principala preocupare a filosofiei „moderne". În dezvoltările care au apărut realmente și care au culminat în special cu ultima generație, instituirea diviziunii teritoriilor și jurisdicțiilor a fost complet desființată în practică. Acest fapt este ilustrat de campania actuală viguroasă și agresivă a celor care acceptă diviziunea între „material" și „spiritual", dar care susțin, de asemenea, că reprezentanții științelor naturii nu ocupă

doar locul ce le revine în mod firesc, ci au uzurpat în practică – și adesea în teorie – dreptul de a determina atitudinile și procedurile proprii autorității „superioare". Deci, potrivit lor, scena prezentă a dezordinii, nesiguranței și incertitudinii, cu anxietatea ei, este rezultatul inevitabil al situației de mai sus.

Nu sunt preocupat aici să prezint argumente directe împotriva acestui punct de vedere. Desigur, ele ar fi chiar binevenite, fie și numai ca indicatori ai spațiului în care se concentrează ideile legate de reconstrucția în filosofie. Pentru că, prin contrast, ele ar indica singura direcție care, în condițiile existente, este deschisă din punct de vedere intelectual și moral. Concluzia netă a celor care susțin că științele naturii sunt *fons et origo* ale unor grave boli ale prezentului este necesitatea de a pune știința sub tutela unei „autorități" instituționale speciale. Alternativa este o reconstrucție generalizată atât de fundamentală, încât ea trebuie să fie dezvoltată prin recunoașterea că, deși răul rezultat în prezent prin pătrunderea „științei" în modul nostru comun de viață este de netăgăduit, el se datorează faptului că nu s-au făcut încă eforturi sistematice pentru a supune „morala" ce stă la baza vechilor obiceiuri instituționale unei investigații și critici științifice. Aici, deci, se află munca constructivă care trebuie să fie făcută de către filosofie. Ea trebuie să-și asume răspunderea în ce privește inițierea dezvoltării investigației asupra problemelor umane și, deci, asupra moralei, tot așa cum filosofii din ultimele secole au promovat investigația științifică asupra condițiilor fizice și fiziologice și a aspectelor vieții umane.

Această opinie despre ce are nevoie filosofia pentru a fi relevantă pentru actualele probleme umane și pentru a redobândi vitalitatea pe cale să se piardă nu trebuie să se preocupe de negarea ideii că pătrunderea științei în activitățile umane are o fază a sa distructivă. Desigur, punctul de plecare pentru opinia prezentată aici, în ce privește reconstrucția necesară în filosofie, este acela că, reducându-se la o invazie ostilă a vechiului, această pătrundere constituie factorul principal ce operează pentru producerea stării prezente a omului. Și, deși atacul împotriva științei ca fiind responsabilă și parțial vinovată este teribil de unilateral prin accentuarea distrugerii implicate în ea și prin neglijarea a multe și însemnate beneficii umane pe care ea le-a sporit, se susține că problema nu poate fi rezolvată prin tragerea unei linii între câștiguri și pierderi umane, arătându-se că primele predomină.

De fapt, cazul este mult mai simplu. Premisa de care depinde prezentul asalt împotriva științei este că vechile obiceiuri instituționale, inclusiv credințele instituționale, furnizează un criteriu adecvat și, desigur, final, prin care să se judece valoarea cunoștințelor produse de dezvoltarea tulburentă a științei. Cei care susțin această premisă refuză în mod sistematic să observe că „știința" are un partener în producerea situației noastre critice. Chiar și o sumară privire a faptelor ne arată că știința, în loc să opereze singură și într-un vid, acționează în

cadrul unei situații instituționale asupra problemelor dezvoltate în etapa preștiințifică, o situație care nu s-a modificat prin investigația științifică a principiilor moralei, care erau atunci formate și, probabil, specifice ei.

Un exemplu simplu arată defecțiunea și distorsiunea ce rezultă din luarea în considerare a științei în mod izolat. Folosirea distructivă a fisiunii nucleului unui atom a devenit stocul de provizii pentru asaltul împotriva științei. Ceea ce se ignoră, întrucât trebuie negat, este faptul că această consecință distructivă a apărut nu numai în cadrul unui război, ci din cauza existenței războiului și că războiul este o instituție ce precede cu milenii apariția pe scena umană a oricărei investigații științifice. Că *în acest caz*, consecințele distructive sunt datorate direct unor condiții instituționale preexistente – este prea evident pentru a mai necesita un comentariu. Aceasta nu înseamnă că situația este aceeași pretutindeni și în toate epocile; dar, desigur, ea ne previne împotriva dogmatismului iresponsabil și nediscriminativ prezent acum. Ea ne oferă mijloacele pentru a ne reaminti condițiile neștiințifice în care a căpătat formă și conținut morala, atât în sensul practic, cât și în cel teoretic al cuvântului. Scopul avut în vedere în atragerea atenției asupra faptului ce nu poate fi negat, dar care este ignorat în mod sistematic, nu este inutil, fiind (...) de a justifica munca de investigație științifică, în cazuri generale sau speciale. Scopul este îndreptarea atenției către un import intelectual remarcabil. Dezvoltarea investigației științifice este imatură; ea nu a depășit încă aspectele fizice și fiziologice ale preocupărilor umane, ale intereselor și conținuturilor umane. În consecință, ea are efecte parțiale și exagerate. *Condițiile instituționale în care ea intră și care determină consecințele sale umane nu au fost încă supuse nici unei investigații serioase, sistematice, care să merite numele de științifică.*

Implicațiile acestei stări de lucruri asupra situației prezente a filosofiei și a reconstrucției ce trebuie întreprinse – constituie tema și teza acestei *Introduceri*. Înainte de a rezuma direct această temă, voi spune câteva cuvinte despre situația prezentă a moralei; un cuvânt care, trebuie să ținem minte, înseamnă atât moralitate ca fapt practic socio-cultural în relație cu noțiuni ca drept și greșit, bine și rău, cât și teorii cu privire la scopuri, metode și principii potrivit cărora trebuie studiată și judecată prezenta situație. Acum este limpede că orice investigație asupra a ceea ce este profund și intrinsec uman intră, vrând-nevrând, în domeniul specific al moralei. Se întâmplă astfel și atunci când suntem, și atunci când nu suntem conștienți de acest fapt. Atunci când teoria „sociologică“ nu ia în considerație interesele și preocupările fundamentale, scopurile dinamice active ale unei culturi umane pe baza ideii că „valorile“ sunt implicite și că cercetarea fiind „științifică“ nu are nici o legătură cu valorile, consecința inevitabilă este că cercetarea domeniului uman este limitată la ceea ce este superficial și comparativ neînsemnat, indiferent dacă ea conține o paradă de calități tehnice. Dar, pe de

altă parte, chiar și atunci când cercetarea încearcă să pătrundă în manieră critică în ceea ce este uman în deplinul înțeles al cuvântului, ea nu reușește să se ridice împotriva unui mare număr de prejudecăți, tradiții și obiceiuri instituționalizate care s-au consolidat și întărit într-o etapă preștiințifică. Este o tautologie, și nu anunțarea unei descoperiri sau a unei deducții, afirmația că morala, în ambele sensuri ale cuvântului, este preștiințifică, așa cum este înțeleasă și practicată acum. Iar a fi neștiințifică, atunci când probleme umane concrete sunt profund modificate înseamnă, de fapt, refuzul formării de metode de investigație ale moralei într-un mod care face morala existentă – în ambele sensuri, din nou – antiștiințifică.

Situația ar fi comparativ simplă dacă am dispune deja de puncte de vedere intelectuale, concepții, sau ceea ce filosofia a denumit „categorii", care să servească drept instrumente ale cercetării. Dar a presupune că ele sunt la îndemână înseamnă a presupune că dezvoltările intelectuale ce reflectă o stare preștiințifică a problemelor umane, preocupărilor, intereselor și scopurilor umane sunt adecvate pentru a aborda o situație umană ce este tot mai mult și într-o tot mai mare măsură rezultatul noii științe. Pe scurt, trebuie să decidem dacă să continuăm situația prezentă de pasivitate, de instabilitate și nesiguranță. Dacă afirmațiile de mai sus sunt înțelese în sensul în care ele au fost concepute, opinia ce este propusă aici în legătură cu reconstrucția în filosofie se conturează cu putere. Conform poziției adoptate aici, reconstrucția nu este altceva decât activitatea de dezvoltare, formare, producere (în sensul literal al acestui cuvânt) a instrumentelor intelectuale care vor orienta progresiv cercetarea spre faptele profund și intrinseci umane – adică morale – ale situației prezente.

Primul pas, o precerință a pașilor următori în aceeași direcție generală, va fi recunoașterea faptului că, factual vorbind, scena umană prezentă, pentru bine și rău, pentru beneficii și daune, este așa cum este datorită, cum am mai spus, pătrunderii în modurile de trai cotidiene și comune (în sensul de obișnuit și împărtășit) a ceea ce își are originea în investigația *fizică*. Metodele și concluziile „științei" nu rămân încorsetate în cadrul „științei". Chiar și cei care concep știința ca o entitate independentă și izolată, autoînchisă și autostimulată, nu pot nega că ea nu rămâne ca atare în faptul practic. Este o parte a mitologiei animiste teoretice a considera știința drept o entitate, așa cum fac cei care susțin că ea este *fons et origo* a calamităților umane prezente. Știința care și-a croit până acum drumul ei, profund și larg, spre problemele reale ale vieții umane este o știință parțială și incompletă; competentă în ce privește condițiile fizice și acum, într-o măsură crescândă, cele fiziologice (așa cum s-a văzut în dezvoltările recente ale medicinei și sănătății publice), dar inexistentă în ce privește problemele de supremă semnificație pentru om – cele care sunt, distinctiv, ale omului, pentru om și prin om. Nici o modalitate inteligentă de a vedea și înțelege situația prezentă a omului

nu va putea să observe modificarea extraordinară din viață, produsă de incompatibilitatea radicală dintre acțiunile care fac manifestă și perpetuează morala unei epoci preștiințifice și schimbările unei scene care au fost determinate brusc, cu o imensă accelerație și o profundă pătrundere, de o știință ce este încă parțială, incompletă și în mod necesar unilaterală în acțiuni.

În cele de mai sus, s-au făcut numeroase referințe la ceea ce anumite ființe umane clasate drept filosofi au realizat în secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea în vederea clarificării bazelor cosmologice și ontologice ce au fost absorbite din punct de vedere emoțional și intelectual în însăși structura și modul de acțiune al culturii occidentale. Nu se pretinde că creditul acordat investigațiilor specifice care au revoluționat progresiv astronomia, fizica (inclusiv chimia) și fiziologia aparține filosofilor. Se amintește, ca o problemă ce ține de faptul istoric, că filosofia a îndeplinit o funcție care, dat fiind climatul cultural acceptat și forța obiceiurilor acceptate, a constituit o precondiție indispensabilă pentru ceea ce a realizat omul de știință. Ceea ce vom adăuga acum la această afirmație, în legătură cu importanța sa pentru reconstrucția în filosofie, este ideea că în îndeplinirea funcțiilor lor specifice, oamenii de știință au elaborat o metodă de cercetare atât de penetrantă, profundă și universală, încât au asigurat modelul ce permite, invită și chiar cere genul de formulare ce infirmă funcțiile filosofiei. Este o metodă a cunoașterii ce este autocorectivă în acțiune care învață atât din greșeli, cât și din succese. Punctul principal al metodei este relevarea identității investigației cu descoperirea. În cadrul activităților specializate, relativ tehnice, ale științelor naturale, această funcție de descoperire, a depistării noului și a părăsirii vechiului, este recunoscută de la sine. Importanța sa similară în toate celelalte forme de activitate intelectuală este, totuși, departe de a se bucura de recunoașterea generală care, în probleme ce sunt ținute de o parte ca fiind „spirituale" și „ideale" și distinct morale, însăși ideea aceasta șochează pe mulți care o consideră drept o temă de la sine înțeleasă în munca lor specializată. Este un fapt cunoscut că aceste corelate practice ale descoperirii, atunci când sunt științifice și teoretice, sunt *invenții* și că în multe dintre aspectele fizice ale problemelor umane există o metodă generalizată acum pentru invenția invențiilor. În ceea ce este distinctiv uman, invenția apare rareori și atunci numai sub presiunea urgenței. În problemele umane și în relațiile ce se ordonează extensiv și penetrează profund, însăși ideea invenției trezește teama și oroarea fiind considerată drept periculoasă și distructivă. Acest fapt, care este important, dar care rareori este observat, se presupune că ține de însăși natura și esența moralei ca morală. Acest fapt arată atât reconstrucția ce trebuie întreprinsă, cât și extrema dificultate a oricărei încercări de a o realiza. (...)

Trei lucruri sunt intim legate în cererile și promulgările ce sunt temporar mai mult orale. Ele sunt: 1. atacul împotriva științei naturale; 2. doctrina că omul este atât de inerent corupt, încât este imposibil să se formeze o morală care să acționeze

în numele stabilității, echității și libertății (adevărate) fără a recurge la o autoritate extraumană și extranaturală; 3. revendicarea avansată de reprezentanții unui anumit gen de organizații instituționale că numai ei pot face ceea ce este necesar. Eu nu invoc aici această problemă pentru a o supune unei critici directe. Eu o menționez pentru că ea reprezintă o poziție atât de generalizată, încât indică în mod clar o direcție în care filosofia se poate îndepărta de apatia irelevanței. În contrast puternic, ea indică cealaltă direcție în care trebuie să acționeze filosofia, și anume: strădania sistematică de a vedea și a afirma semnificația constructivă pentru viitorul omului, reliefată din revoluția desfășurată în primul rând de către noua știință; având grijă ca noi să exercităm o atitudine hotărâtă în dezvoltarea unui sistem de atitudini-idei, o filosofie creată pe baza resurselor aflate acum la dispoziția noastră.

Problema pusă acum de asaltul împotriva științei noi și a moștenitorilor săi de condamnarea pe scară largă a naturii umane și de pledoaria pentru reinstalarea completă a autorității instituțiilor medievale vechi este pur și simplu aceea dacă noi vrem să mergem înainte într-o direcție făcută posibilă de aceste noi resurse sau dacă aceste resurse sunt atât de inerent nedemne de încredere, încât noi trebuie să le supunem controlului unei autorități ce pretinde că este extraumană și extranaturală, atâta timp cât importul „natural“ este determinat de investigația științifică. Impactul perceperii sistematice a acestui clivaj de direcții în filosofie este dezvăluirea că ceea ce se numește „modern“ este încă neformat, rudimentar. Efortul său confuz și nesiguranța sa instabilă reflectă amestecul de vechi și nou ce sunt incompatibile. Modernul pur trebuie de-abia să se nască. Munca pentru producerea sa nu este sarcina sau responsabilitatea filosofiei. Această muncă poate să fie făcută numai prin activități hotărâte, răbdătoare, în colaborare, ale bărbaților și femeilor de bună credință, din domenii foarte variate și pe o lungă perioadă de timp. Nu există pretenția absurdă că filosofii, oamenii de știință sau orice alt grup formează o preoțime sacră căreia trebuie să îi fie încredințată această muncă. Dar, deoarece filosofii din ultimele secole au îndeplinit o muncă folositoare și necesară în dezvoltarea investigației științifice, tot așa succesorii lor au acum prilejul și menirea de a face aceeași muncă în dezvoltarea investigației morale. Concluziile acestei investigații nu vor constitui prin ele însele o teorie morală completă și o știință care să se ocupe cu probleme distinct umane în comparație cu activitățile predecesorilor lor care au situat condițiile fizice și fiziologice ale existenței umane într-o existență deplină și concretă. Dar ele vor avea o pondere activă în munca de construcție a unei științe morale umane care să servească drept un precursor necesar al reconstrucției stării actuale a vieții umane către ordine și către alte condiții ale unei vieți mai bogate decât cea de care s-a bucurat omul până în prezent.

Expunerea sistematică a modului, locului și motivelor pentru care filosofiile specifice condițiilor antice și medievale, ca și a celor din câteva țări care nu existau încă pe scena umană la apariția științei naturii este atât de irelevantă, încât devine o piedică pentru preocuparea intelectuală față de situația prezentă, fiind ea însăși o sarcină intelectuală provocatoare. Așa cum am mai spus, reconstrucția nu este ceva care se realizează prin găsirea greșelilor și prin polemici. Ea este în mod strict o activitate intelectuală care cere o cât mai vastă cunoaștere posibilă care să lege sistemele trecute cu condițiile culturale care să determine problemele lor, ca și o cunoaștere a științei din zilele noastre care este altceva decât o expunere „populară". Iar acest aspect negativ al activității intelectuale care trebuie îndeplinită implică cu necesitate o explorare sistematică a valorilor ce aparțin de ceea ce este nou în stare pură în mișcările științifice, tehnologice și politice ale trecutului imediat și ale prezentului, atunci când ele se eliberează de frânele impuse de către obiceiurile formate într-o perioadă preștiințifică, industrial-pretehnologică și politic-democratică.

Întâlnim în prezent suficiente alte semne ale unei tendințe crescânde de a reacționa împotriva opiniei care susține că știința și tehnologia sunt vinovate de relele actuale. Se recunoaște că ele sunt atât de puternice ca mijloace, încât ne oferă noi resurse valoroase. Este necesar, se susține deci, ca să avem și o reînnoire morală la fel de efectivă, care să folosească aceste mijloace pentru scopuri umane pure. Această poziție este, desigur, o îmbunătățire față de atacul împotriva științei și tehnologiei în scopul realizării unei subordonări specifice instituționale a acestora. Ea trebuie să fie salutată, cu atât mai mult cu cât problema care se discută este de ordin moral sau uman. Dar – cel puțin în situațiile în care eu am întâlnit-o – ea suferea de un serios defect. Se pare că ea presupune că noi avem deja în posesia noastră, gata făcută pentru a spune astfel, morala care să determine scopurile în folosul cărora ar trebui utilizat marele stoc de mijloace.

Dificultatea *practică*, aceea a modalității de a face ca „mijloacele" radical noi să servească scopurilor formulate atunci când scopurile aflate la dispoziția noastră erau diferite, este ignorată. Dar mai important decât aceasta, ca respect pentru teorie sau filosofie, este faptul că ea menține intact divorțul dintre acele lucruri ce sunt considerate mijloace și celelalte lucruri considerate scopuri și numai scopuri datorită propriei lor esențe sau naturii lor inerente. Astfel, în fapt, deși nu intenționat, o problemă care este destul de gravă pentru a fi *morală* este în mod dezastruos ignorată.

Așa cum această separare între unele lucruri ce sunt scopuri-în sine și altele ce sunt mijloace-în sine, prin însăși natura lor, este o moștenire a unei epoci unde erau denumite „folositoare" numai acele activități care serveau mai curând trăirea fiziologică decât cea morală și care erau realizate de către sclavi sau țărani aserviți unor oameni *liberi*, în măsura în care aceștia erau eliberați din cauza

nevoii de a munci, care era fundamentală și materială, tot așa nevoia primară a noii situații în care resursele complet diferite din punct de vedere calitativ și cantitativ se află la dispoziția noastră implică formarea unor scopuri noi, a unor idealuri și modele noi de care să se atașeze noile noastre mijloace. Este imposibil ca din punct de vedere moral, ca și logic, ca un gen profund diferit de mijloace să fie supuse unor scopuri care, în cel mai bun caz, putem presupune că s-au schimbat în ce privește ușurința cu care pot fi atinse. Profunda secularizare a mijloacelor și condițiilor ce are loc în prezent a reușit, deocamdată, să revoluționeze comportamentul de viață, astfel încât a răsturnat vechea situație. Nimic nu este mai inutil din punct de vedere intelectual (și imposibil din punct de vedere practic) decât să presupunem că armonia și ordinea pot fi realizate fără ca noile scopuri și modele, noile principii morale să fie întâi dezvoltate cu un grad rezonabil de claritate și sistematizare.

CUPRINS

Prefață 5
Introducere 11
II. Filosofia lui Schopenhauer 19
III. Continuatorii lui Schopenhauer, Eduard von Hartmann și Friedrich Nietzsche 25
IV. Filosofia vieții: Dilthey și Bergson 31
V. Filosofia vieții la Spengler 37
VI. Pozitivismul lui Auguste Comte 43
VII. Empirismul pozitivist și utilitarismul lui John Stuart Mill 49
VIII. Evoluționismul pozitivist: Darwin și Spencer 55
IX. Anticreștinismul lui Feuerbach 59
X. Filosofia materialist dialectică 65
XI. Pragmatismul. Peirce și James 71
XII. Pragmatism și neopragmatism 77
XIII. Fenomenologia lui Husserl 81
XIV. Fenomenologia lui Husserl – continuare 85
XV. Subsistență și transcendență în filosofia contemporană 89
XVI. Probleme teologice ale transcendenței 95
XVII. Probleme filosofice, religioase și psihologice ale subsistenței 99
XVIII. Probleme cosmologice, cosmogonice și microfizice ale transcendenței 105
XIX. Problema existenței autentice 111
XX. Perspective logico-metodologice în teoria ființei 117
XXI. Logicismul, formalismul și intuiționismul 125
XXII. Rațiune și raționalism în filosofia contemporană 133
XXIII. Logică și dialectică speculativă în filosofia contemporană 139
XXIV. Conceptul de realitate în filosofia contemporană 143
XXV. Concluzii 149
Bibliografie 155

ANTOLOGIE DE TEXTE

ARTHUR SCHOPENHAUER
LUMEA CA VOINȚĂ ȘI REPREZENTARE 159
FRIEDRICH NIETZSCHE
VOINȚA DE PUTERE 175
OSWALD SPENGLER
DECLINUL OCCIDENTULUI 199
HENRI BERGSON
EVOLUȚIA CREATOARE 217
MAX SCHELER
POZIȚIA OMULUI ÎN COSMOS 237
LUDWIG FEUERBACH
ESENȚA CREȘTINISMULUI 243
KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS
MANIFESTUL PARTIDULUI COMUNIST 259
KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS
MANUSCRISE ECONOMICO-FILOSOFICE DIN 1844 275
WILHELM DILTHEY
GENEZA HERMENEUTICII 293
WILHELM DILTHEY
ANEXE DIN MANUSCRISE 297
EDMUND HUSSERL
FENOMENOLOGIE. ARTICOL PENTRU ENCICLOPEDIA BRITANICĂ 305
JEAN-PAUL SARTRE
FIINȚA ȘI NEANTUL 323
HANS-GEORG GADAMER
ADEVĂR ȘI METODĂ 339
CHARLES S. PEIRCE
CUM SĂ FACEM IDEILE NOASTRE CLARE ? 345
WILLIAM JAMES
CE ÎNSEAMNĂ PRAGMATISMUL ? 355
JOHN DEWEY
RECONSTRUCȚIA ÎN FILOSOFIE 367

Printed and bound in Romania
by punct